د. فهد العرابي الحارثي

قال ابن عباس.. حدثتنا عائشة

(فصول في تآخي «الأدبي» و«الشرعي» في الثقافة العربية)

الغلاف : من تصميم حسن خزعل

قال
ابن عباس ..
حدثتنا
عائشة

ⓒ فهد العرابي الحارثي ، ١٤١٥هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

الحارثي ، فهد العرابي

قال ابن عباس حدثتنا عائشة .

٤٠٤ص ؛ ١٧ × ٢٤سم

ردمك ٤ـ١٤١ـ٢٠ـ٩٩٦٠

١ ـ ابن عباس ، عبد الله بن عباس ، ت ٦٨هـ

٢ ـ الصحابة والتابعون ٣ ـ الحديث ـ رواية

أ ـ العنوان

ديوي ٢٣٩,٩ ١٥/٣٦٦١

ردمك ٤ـ١٤١ـ٢٠ـ٩٩٦٠ رقم الإيداع : ١٥/٣٦٦١

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ/١٩٩٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

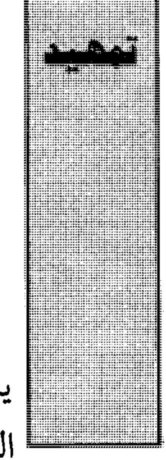
إلى المرأة التي حاصرت وحيدها بالحب،

والدفء، والدعـاء المبارك...

إلى أمّـــي !

تمهيد

هذا التصور.. لفكرة التآخي



هذا التصور.. لفكرة «التآخي»

فيما هو متصل ببعض المصطلحات الـواردة في هذا الكتاب، يمثل «الأدبي»: البشري، التقليـــدي، الموروث، في ثقــافـــة العرب. وبالذات الشعر.

يقابلـه متصادماً أو متواشجـاً معه «الشرعي» الذي يمثل هنـا: الوحي، الجديد، المقدس. ثم فيما بعد، ما تفرع عنـه أو ما اقتضاه من علوم ومعارف وتجارب. أما المقصود بـ «التآخي» فليـس المفهوم الذي يفترض الحلول مكان التنافـر أو التناقض أو القطيعة، بل هو المفهـوم الذي يتضمن تجاوز دواعي «الاختـلاف» أو المغايـرة التي هي غالبًـا: الجدّة، والمفاجأة، والتنـافس على المكان المتقـدم من وجدان العـرب واهتماماتهم. فالتـآخي يعني بالتحـديد، هنـا، صقل دواعي التزامل والترافق والتعـاون، في حـدود المتاح والمبـاح من فرص «الثقافي» في شموله وخصوصه، وفي تشكّله، وما ينتج عنه.

هـذا في الوقت الـذي لا تعني فيـه «المواجهة» مصـادرة الطرف الآخـر أو محاربته، بل تعني بـالأحرى التحدي والمنـافسة و«المزاحمـة» لا سيما في بـداية

الـوحي ، إذ جـاء الإسـلام في الوقت الـذي كـان فيـه «الأدبي» يشغل أغلب المساحة المتاحة للثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه .

أما بعد هذا التوضيح الـذي رأيناه ضروريّاً لبعض المصطلحات ، فنقول : إن الإعجاز البـلاغي في القرآن الكـريم هو: في عناصره ومكـوناتـه وتأثيراته ، فكرة خصبـة وثرية بـالنسبة إلى اللغة العـربية . فهذه الفكـرة تجعل من اللغة العربية جـزءاً أصيلاً في قرآنية القرآن . فـالقرآن ليس قرآناً إلاّ عنـدما يكون في العربية ، أما في غيرها فهو ترجمة للقرآن ، أو تفسير لـه .

لقـد تكلم الله إلى عبـاده في هـذه اللغة ، ولقـد اختـار عـز وجل أن يضع كـلامـه في أرقى أداءاتها . ولا شك أن نتيجـة كهـذه من شأنها أن تضفي على اللغة العربية قدسية خاصـة . فاللغة ، أو الإعجاز البلاغي ، لم يعودا في هذه الحالة «وسيلـة» لا أكثر، مـن الوسائل المهـادنة المحـايدة ، التـي لا تعدو أن يكون غـرضها مجرد نقل الأفكار، أو مجرد العمل على تحقيق غايـة «الاتصال» في مفهـومـه البسيط ، بين الأرض والسماء ، أو بين الـوحي والنـاس . بل إن اللغـة أو الإعجـاز البـلاغي ، هنـا ، هما «غـايـة» محددة واضحـة . وهي مقصودة ، وتـرتبط أساسـاً بقيمة الكتاب الكليـة . فالكتاب هـو «الرسـالة» نعم! ولكن الله سبحـانه وتعـالى أراد لهذه الرسـالة أن تكـون ، أيضاً ، في أداء خاص (معجز) إظهاراً لعظمتها ، وتأكيداً لقيمتها ، ودعمـاً لنفوذها ، ودليلاً على «نبوة» حـاملها . فـذلك الأداء هو، إذن ، مـن مقومات الكتـاب ، ومن أسسـه ، ومن أبـرز خصـائصـه التي لا تتحقق غـايتـه ، ولا يستقيم هدفـه بدونهـا . ولهذا فقد كان ــ أي ذلك الأداء ـ سبباً في دخول بعض المسلمين إلى

الإسـلام. وفي التـاريخ روايـات وقصص تدعم هـذه الحقيقـة. فقـد اتضح لهؤلاء، أن الكلام الـذي يتفوه به محمد بن عبـد الله، هو كلام فوق إمكـانات البشر، وهو أبعد من متناولهم.

إن «جدة» القرآن، أو نقول «فجائيته» البـلاغية الخارقة، مما لم يألفه الناس فيما عرفوا من «منجـز» البلغاء والفصحاء، كانت الـدليل على أنه ليس إنشاء بشريّاً، لا سيما وأن حامله أو مبلغه صلى الله عليـه وسلم «أمّـي» ولـم تعرف عنه رغبة في مزاحمة أرباب الكلام، أو سادة البلاغـة.

فـالقـرآن هـو «كـلام الله» وهـو «المعجـز». فهـو تبليغ بعقيـدة ومنهج (التشريع) وهو في الوقت ذاته دليل على «نبوة» ورسالة (البلاغة).

والكلام، هكـذا، يكون قرآنـاً، عندما يكـون مضطلعاً بهاتين المهمتين: «التبليغ» و«البلاغة» الخارقة، أو هي الخارجة عن كل ما هو مألوف، المتفوقة على كل ما ينجـزه الناس مما هو متـلائم مع قدراتهم أو إمكاناتهم، الموصـوفة بالمحدودية مهما علا شأنها.

وهذا هو، في كلمة واحدة، الإعجاز.

إن القرآن لا يكون بليغـاً أو معجزاً إلا عندما يتلى، أو يقـرأ، في لغته التي نزل بها. فهذا أمر مرهون بخصائص اللغـة ذاتها. وهو أيضاً مرهون بالقدرة الألهية العليـا التي أعادت إنتاج تلك الخصائص، أو هي أقـامت بينها من العلاقات ما جعل النـاس يجدون أنفسهم أمام «نص» يتفوق على أي تجارب بشرية أخرى.

إن القـرآن على هذا النحـو «نص» لا نستطيع أن نفصل آليـاته (اللغـة في أداءاتها المتفوقة) عن مضموناته (الدعوة والتشريع).

ولقد كـان واضحاً، منذ البـداية، أن كلام النبي المبلّغ نفســه، على الرغم من أنـه قـد أوتـي جـوامع الكلم، كـان، حتى هـو، يختلف، في مستـوى بلاغته، أو في درجـة أدائه، عن «الوحي» المنزل من عنـد الله، فهو دون هذا وأقل منه [1].

إن فكرة «التـآخي» بين الشرعي والأدبي في الثقـافة العربيـة هي، إذن، في مستوى أول من مستوياتها، فكرة قديمة اشترعها القرآن نفسه. فهي أصل في الخطاب القرآني، أو أساس في بنية الكتـاب الشكلية والموضوعية. ولعل هذا هـو الـذي جعل من النـص القـرآني مجالاً خصبًا لأدبيـات متنـوعـة، وغير منقطعة، إلى يومنا هذا (حركة التفسير مثلاً) فاستكناه النص أو استقراؤه، أو تعدد محاولات اكتشـافه، هي، بالتحديـد الأمور التي دفعت إلى قيام حـركة التفسير، وإلى استمرارها، وإلى تواصل تناميها.

إن الجانب البلاغي نفسه هـو الذي أعطى لعلماء المسلمين الفرصة المثلى، والمسـاحـة الأوفى، في محاولات الاستكنـاه والاستنبـاط، وفي محاولات الفهم

---

(١) الجاحظ (البيان والتبيين، ص ٢٢١) يصف كلامه صلى الله عليه وسلم قائلاً: «هو الكلام الذي قل عدد حروفه، وكثر عدد معـانيه، وجل عن الصنعة، ونُـزّه عن التكلف، استعمل المبسوط في مـوضع البسط، والمقصـود في مـوضع القصر، وهجـر الغـريـب الـوحشي، ورغب عن الهجين السـوقي، فلم ينطق إلاّ عن ميراث حكمة، ولـم يتكلم إلاّ بكـلام قد حُف بـالعصمة، وسُـدد بالتأييد، ويُسر بالتوفيق. ثم لـم يسمـع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أصدق لفظاً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح من معناه، ولا أبين عن فحواه من كلامه صلى الله عليه وسلم».

والفهم والفهم، منذ بزوغ الإسلام وحتى أيـامنا هذه. فالمفسرون الأوائل كأبي بكر وعمـر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عبـاس وغيرهم، لم يغنوا، على الرغم من صحبتهم، ومن قربهم مـن منابع الدين الأولى، عن مفسرين متأخرين كالبيضاوي وابن العربي والقرطبي وغيرهم. وهؤلاء لم يكن ما قدموه كافياً للتخفيف من حماس المتأخرين، أو اندفاعهم، إلى محاولة الاستزادة من اكتشاف كنـوز القرآن الثـرة اللانهائيـة. ولا شك أن هناك أجيـالاً أخرى من العلماء ستأتي، لا محالة، وستقـول في شأن الآيات البيّنات أشياء جـديدة لـم تقل بعد.

إن الحوار مع «النص» خلال تلك القرون الطويلـة هو حوار مع اللغة، أو مع البـلاغـة، أو مع قيم الإعجـاز، وفضـاءاتـه الخصبـة. وإلاّ، في عصرنـا الحديث هذا، ما الذي أوحى بتجليات عـالم جليل كالمرحوم سيد قطب، في كتابـه «في ظلال القـرآن»؟ وما الذي جعل النـاس يتحلقون حـول تأويلات وتفكيكـات شيخ فـاضل كمحمـد متـولي الشعـراوي، في كتبـه وفي بـرامجه المتلفزة؟!

لقـد ظل وسيظل «النص» القــرآني مصـدر إلهام، وحقل اكتشـاف ثـرّاً، ينطـوي على الكثير من الأسرار. فهـو التشريع، وهو المنهج، وهـو اللغـة في بلاغيتهـا وشفافيتها وعمقهـا وشمولها وإيحاءاتها المتعددة. و«القـرآن ـ لهذا ـ حمال وجوه» كما يقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

إن من الجدير بالملاحظة أن فكرة «التآخي» في مستوى ثان من مستوياتها، لـم تكن نشأتها القـرآنية بـالفكرة البسيطة، بـل كانت بالأحـرى فكرة مـركبة معقدة، تضمنت في الآن ذاته معنى «المواجهة».

فهي في ذات النص القرآني (في داخلـه) تحقق علاقـة مثاليـة من التكامل المقصود بين مهمة التبليغ (الشرعـي) ومهمة الأداء البلاغي الخارق (الأدبي)، فهنـا تتوافـر شروط التزامل والترافق والتعـاون. فالإعجـاز البلاغي هـو دليل «النبـوة» وهو الحجـة على «الـوحي»، وهو طـريق الاتصـال الأكثـر فاعليـة وتأثيراً، وهـو المضطلع بحمولات التبليغ في مجمـلاتها، وفي تفاصيلهـا، وهو مصـدر الثـراء والإخصاب في الحوار المستمـر مع «النص» على طـول القـرون والعصور.

أمـا مـوقف تلك العلاقـة نفسهـا ممـا هـو (خارج) النص القـرآني، فهـو مختلف، إذ تـرتـد الفكـرة إلى معنى «المواجهـة» لا سيما في الفترة الأولى من البعثة، عندما قال المشركون: إن القرآن شعر، وإن النبي شاعر، وإن ما جاء به ليس سوى «سحر» أو هو «أضغاث أحلام» إنكاراً للوحي، ودحضاً لواقع النبوة، وتعطيلاً لأهداف الرسالـة. فهنا تحول التآخي بين التبليغ والبلاغة في (داخل) النص إلى مـواجهـة لما هـو (خـارج) النص من المنجـز البـلاغي البشري. فالإعجـاز نفسـه إنمـا جـاء، في بعض غاياتـه أو مدلـولاتـه، لـ «تحـدي» العرب ومنجزهم البـلاغي، ما دام أن هناك من بينهم من يعتقد أن القرآن شعر، أو أنه إنشـاء بشري. أي أنه، بمقتضى زعمهم، ليس من عند الله، بل هو من أقـوال محمد نفسه. ولا ريب في أن هذا التحـدي يراد لـه أن يفضي، في حالـة العجز عن التصدي لـه أو الظفر بـه، إلى الإيمان بالـرسول والرسالة، وإلى الإقرار بأن القرآن كلام الله، فهو الوحيد القادر على إنشائه.

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتـوا بمثل هـذا القرآن لا يأتـون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ الإسراء، الآية ٨٨.

إن هذا التحدي هو الذي وضع «الشرعي» الوحي، الجديد، المقدس، في مواجهة «الأدبـي» البشري، القديم، التقليدي، وهذا الـوضع المنطوي على صـورة من صور التجهم، ضمن سيـاق المنـافسة التي يستـوجبها التحـدي ذاته، كأحـد شروطه، ظل قائمـاً وبـاقياً، إلى عصـور متأخرة، كلما سنحت المناسبة لمقارنة «البشري» بـ «الإلهي» أو «المنجـز» الوضعي بـ «الوحي» المنزل. ولا ريب في أن القرآن قد أقصى، ضمن سياق تلك المنـافسة، الشعر مثلا، عن المنزلة المتقـدمة التي كان لا يضاهيه فيها أي خطـاب آخر قبل الإسلام. فأضحى القرآن بعـد ذلك يستأثر بالمكان الأرحب في الـوجدان العربي، ليأتي الشعر في الدرجة التالية من بعـده. ولعل هذه النتيجة هي النتيجة الحتمية، أو المتوقعة، لصراع، لا بد أن يكون حـاسماً، بين نصوص غير معجزة (أقوال العرب وأشعارهم) مع نص يتوافر على جميع شروط الإعجاز (القرآن).

أما في حـالات تلاشي «المواجهة» أي في حـالات الإقرار بإعجـاز الوحي، والاعتراف بتفوق القـرآن على كل ما سواه (على الشعـر بالـذات)، فإن فرص التآخي والتفاهم كـانت أكثر مؤاتاة. فالأدبي والشرعي يشرعـان معاً في تعبيد الأرضية الجديدة للثقافة العربية الجديدة هي الأخرى.

أي أنه في حين هدوء ظروف التحدي أو المواجهة، لـم يكن هناك ما يمنع من قيام تآخٍ مثمر منتج بين الطرفين. فقد كانت هناك أسباب كثيرة تدعو إلى قيام ذلك النوع من التآخي، وتلح عليه. وأهمهـا الرابط الراسخ القوي الذي يربط بين الأدبي والشرعي، وهو رابط اللغـة، معجميّاً: في مؤداهما البسيط. واللغة، بلاغيّاً: في معناها المركب، الأكثر شفافية، أو الأكثر تعقيداً.

وانطلاقاً من هذه الفكرة بالـذات، نصل إلى مستوى ثالث من مستويات التآخـي، وهو المستـوى الذي يستند فيـه الشرعي إلى الأدبي، ويعـوِّل عليه، ويفيـد من إمكـاناتـه. فنحن نـدرك الدور الكبير والمهـم الذي لعبـه الأدبي (الشعر بالذات) في فهم الوحي، والـدور الآخر، الذي لا يقل أهمية، الذي لعبه في تأكيد الإعجاز. ففي مجال فهم الوحي كان الشعر حاضراً يساعد على التفسير والتأويل والاستنبـاط (نموذجـاً عبد الله بن عبـاس في تفسيره) فكان من الصعب إغفال دور الشعر في حفظ لغـة العرب، وكان أصعب من ذلك إغفال دوره، بالتالي، في فك بعض مغاليق النص القرآني (شرح الغريب).

أمـا فيما يتصل بتأكيـد الإعجاز، فنحسب أن الشعر، هنـا أيضاً، لم يكن من الممكن أن يغيب أو يتـوارى. فهـدف الإعجـاز كـان المنجـز البـلاغي العربي، والمنجـز البلاغـي العربي هو الشعـر بالـدرجة الأولى. وليـس عجز الشعر عن مواجهة التحدي إلاَّ التأكيـد القوي للإعجاز نفسه. فإذا دلفنا إلى التفاصيل، فإن موضوع الإعجاز، على هذا النحو، كان يشكل، بلا مبالغة، تراثاً ضخمـاً مستمراً متصلاً في ثقافـة العرب، بلغ الأمر به في القرنين الرابع والخامس الهجـريين إلى أن أصبح من مجالات النقد والبـلاغـة الثرّة. فصـدر عدد من المؤلفات التي تبحث موضوع «الإعجاز» مستقلاً، وتحمل اسمه.

إن القـرآن الكريم لم يكن مضمـوناً أخـلاقيّاً، أو تشريعيّـاً فقط، فيكتفي بتوضيح الحلال والحرام، أو يشير إلى الأوامر والنواهي فحسب. بل إنه أيضاً «كـلام الله» وهـــو «البليغ المعجـز»، فهـــو إذن العقيـدة والفكـــر والتصـور الحضاري. وهذه قيم كبيرة وسخية في ذاتها.

ولقد أمر الله المؤمنين، وهم يبنون حضارتهم الجديدة، أن يقرأوا القرآن، وأن يتلوه، وأن يتدبروه، من أجل أن يتشربوا مبادئه السمحة، ومن أجل أن يتفقهوا في تعاليمه وشرائعه. وهو أمرهم بذلك أيضاً كي يتأملوا أسرار إعجازه، وكي يتبينوا قوى التحدي الكامنة فيه، وكي يستلهموا منه مقومات البناء.

إن الله عندما أمر المؤمنين بأن يفعلوا ذلك، قرن فعله بالإيمان، ووعد من يفعله بالثواب. ولهذا فبعد أن أخذ القرآن مكانه في وجدان العرب، وبعد أن أصبح الإسلام حياة يومية، يلتحم التحاماً شديداً بالوعي واللاوعي فيهم، كان يزداد، أكثر فأكثر، التحام اللغة بالدين. بل أعمق من ذلك كانت تتشكل لدى المؤمنين نظرة جديدة للكون والحياة والأشياء. وهي نظرة كانت تقوم عليها فلسفة المشروع الحضاري الذي جاء يطرحه الإسلام. وهي نظرة أيضاً كانت تنعكس على الفكر، وعلى الإبداع، وعلى الثقافة العربية برمتها. إن ذلك الفكر، وذلك الإبداع، وتلك الثقافة مهما تنوعت، فهي منذ الآن لا بد أن تمر عبر قنوات قرآنية، محققة بذلك مستوى رابعاً متقدماً من مستويات التآخي: وهو مستوى «التأثير» أو إنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها.

فالمنجز الثقافي العربي، فكراً وإبداعاً، محتوى ومنهجاً، هو أيضاً مدين للوضع الجديد الذي جعل من رابطة «اللغة» مسوغاً قويّاً يجمع بين قديم موروث، وجديد مقدس. وهذا الجمع بين الاثنين تطور من حالة «المواجهة» إلى حالة التفاهم والتعاون. لكن قوّة رسوخ «الوحي» في وجدان الناس دفعت بالقديم الموروث إلى النزول نحو درجة أدنى،

لتكون قوّة التأثير وشـدة النفوذ، للجديد المقـدّس. فأضحى المنجز الثقافي، هكـذا، محكومـاً بالـواقع الجديـد: فلم يعد من اليسير فهم ذلك المنجـز أو تحليله، بـدوره، بدون الإحاطة بكـامل الأدوات الضرورية اللازمـة لذلك، ومنها، دون أدنى شك، معرفتنا الثقافة القرآنية الجديدة نفسها.

إن مرحلة ما بعد الإسلام الثقافية لا يميـزها فقط تدخلات القرآن اللغوية في صناعة الشعـر مثلاً، ولكن يميزها، فوق ذلـك، وأهم من ذلك «الرؤية» الجديدة لعلاقـات الإنسان بالكون والأشياء. ولا شك أن بلـوغ نتيجة كهذه احتاج إلى وقت لا بد أنه كان كافياً لكي تأخذ الثقافة العربية بالإيقاع الجديد الذي اقترحه الإسلام، أو أنه ساعد على وجوده.

إن الربـاط الذي يربط بين لغة العـرب والدين الجديد، هـو، إذن، رباط أصيل، لـــه عمقه المعـرفي والدلالي والتـاريخي. ولـه، فـوق ذلك، قدسيتـه المتصلـة بإيمان المؤمنين. ولهذا فإنه يمكننـا أن نقول إن المشروع الحضـاري في الإسلام اقترن بأداة لغـوية، أضحت على قـدر من الشمول والقدسيـة. لقد ارتبط مصير «اللغة» بـ «الكتـاب» نفسـه. فهي محفوظة ما دام ذلك الكتاب «محفوظـاً» كما وعد الله عز وجل. ونظـراً لارتباط المشروع الحضاري بـالكتاب أيضاً، فلا بـد أن تكون اللغة، بناء عليـه هي «أداة» ذلك المشروع الشرعية، كما كانت قبل ذلك هي أداة الكتاب الأصلية.

وهكذا فقد كانت الخطوة الأولى في ذلك المشروع الحضاري، الذي شرع في إنجـازه العرب، أصحـاب الـرسالـة، وأهل اللغـة، هي، في هذا المستـوى الخامس من مستويـات «التآخي» توحيـد الجزيرة العربيـة سياسيّاً ولغـويّاً.

فاللغـة التي تكلم بها الله، وأودع فيها شرعـه، وجعلها في الوقت ذاتـه بليغة خارقـة معجزة، هي التي التف حولها العـرب في كل أنحاء الجزيرة، فـانكبوا على ما حملته من فكر وتشريع.

ثم لما انطلق الإسلام إلى خـارج الجزيرة، حمل معه اللغة، وحمل معـه أيضاً فكرة «الوحـدة»، فهو لـم ينطلق عقيدة مجردة، بل انطلـق حضارة لها فكر، هو المضمـون القرآني. وانطلـق أيضاً ثقافـة لها لغة، هـي اللغة العـربية. إن مسألة اللغـة، هنا ترتبط مباشرة بفكـرة «الأمة» التي أخذت، في مـرحلة من مراحل تاريخ الإسـلام، تشمل العرب وغير العرب. فالأمـة هي أمة القرآن، ولغة القرآن هي لغة العرب، أي بالتالي ـ تصوراً وطموحاً ـ لغة الأمـة.

إن القـدسية التي أحـاطت بـاللغـة العربيـة عظمتهـا في نفوس أهلهـا، وسـاعــدتها على الانتشـار عنــد غير أهلهـا، لا سيما من المسلمين الــذين يريدون، بعد أن آمنوا، أن تكون صلتهـم مباشرة بكتاب الإسلام في مضمونه حتماً، ولكن أيضاً في أدواته الأخرى، ومنها اللغة.

إننا نتحدث هنا عن مستوى سادس من مستويات التآخي، وهو انتشار اللغة العربية، خارج الجزيرة العربية. فـارتباط اللغة بالدين هو الذي أسهم إسهامـاً كبيراً في ما تحقق لها من انتشـار خارج جـزيرة العـرب، إن الهجرات العربية التي سبقت الإسلام، وإن نظام الـولاء الذي جاء بعد الإسلام، لـم يكن لهما، أو لغيرهما من العـوامل الأخـرى، مـا لارتباط اللغـة ذاتها بـالـدين الجديد ذاته من الفضل في نشر العربية في خارج الجزيرة.

ولا شك أن الفتح الإسلامي، وهو فتح مشهود، كان لـه دوره في إنجاز مشروع «الوحدة» فوق الخريطة الجغرافية. أما في داخل الضمائر المؤمنة، في ساحة الثقافة الفسيحة، فقد ترك هذا الأمر للقرآن، الذي أنجز، من جهته، وحدة الاعتقاد، ثم لم يلبث أن شرع في بناء لبنات الوحدة الثقافية في تكاملها وفي شمولها.

لقد وضع الفتح اللغة العربية، من حيث هي أنساق ثقافية وفكرية وإبداعية، في مواجهة مباشرة مع لغات وثقافات أخرى كالفارسية والقبطية والبربرية واللاتينية. وهنا حانت الفرصة الجديدة للتآخي كي يعبّر عن نفسه في مستوى سابع من مستوياته، وهو مستوى المواجهة مع الثقافات الأخرى. ولقد اتسمت تلك المواجهة، بثلاث ملاحظات مهمة:

أولاها: أن الغلبة على العموم كانت للثقافة العربية. ليس فقط لأن لغتها هي لغة «السلطة» الجديدة، ولكن بالأحرى لأن الثقافة الفاتحة هي ثقافة الكتاب (كلام الله المعجز).

أما ثانية الملاحظات، فهي أن الفتح في ذاته، منطلقاً وغاية، لم يكن مجرد «إقامة» تحددها مصلحة سياسية، أو تتطلبها حسابات استراتيجية معينة، ومن ثم تنتهي بانتهاء تلك المصلحة، أو تتلاشى بتلاشي تلك الحسابات، كما هي حال الاستعمار ومفهومه. بل إن الفتح الإسلامي خرج إلى العالم يقدم نفسه دعوة إلى «عقيدة» دائمة مستقرة، وتصوراً لـ «حضارة» قوامها فكرة «الوحدة»، ومشروعاً، أخيراً، لـ «ثقافة» كاملة جديدة، وهي راسخة وباقية.

أما آخر الملاحظات، فهـي أن احتكاك الثقافة العربية بـالثقافات الأخرى في المناطق المفتوحة، قد أتاح لها فرصتها الأثمن في أن تستعير أو تقتبس، من طـرق التفكير، أو أدوات التحليل، أو مناهـج الفكر، مـا سيسـاعدهـا على إنجـاز مشروعهـا العلمي الخاص. وعندمـا نتحـدث عن مشروع خـاص في الثقافة العـربية فنحن نتحدث بالأحـرى عن النهضة العلمية التي بـزغ نورها أثنـاء الاستقرار الحضـاري في عصر بني أمية، وفي العصـور الأولى التي تلت ذلك العصر.

أجل لقد كان الإسلام، بالمنظور الموضوعـي لسياق تطور الثقافة العربية، قاسماً مشتركاً في كل منـاهل تلك الثقافة، وفي كل منجزاتها. فهي مـرتبطة به ارتبـاطاً عضـويّاً ومـوضوعيّـاً، سواء كـان ذلك في وسائلهـا ومادتها ولغتهـا وأهدافها (التكـوين والإنجاز)، أو كان في حـركة سياقها التـاريخي المتصاعد (التطور والتراكم).

وهنـا نصل إلى المستـوى الثـامن من مستـويات التـآخي، وهـو مستـوى التآخي في إنتاج المعرفة الجديدة. فلقد شهدت عصور الاستقرار الحضاري، كما يـلاحظ أحد مـؤرخي الأدب، نـوعين من النشاط العلمي، أولهما: وهـو المتعلق بـالآداب القديمـة (العربيـة الصرفة) كـالشعر والخطـابة والأمثـال في العصر الجاهلي. وثـانيهما: وهـو المتعلق بما سمـي بـالآداب الحادثـة، وهي بدورهـا تنقسم إلى قسمين، الأول: ويمثله ما اقتضاه التمـدن الإسلامي من العلوم التي نقلت عن اليـونان والفـرس وغيرهم. الثاني: ويمثله مـا اقتضاه الإسـلام والقـرآن نفسه، كعلـوم القـرآن والحديث والفقـه والبلاغـة والنحـو وغيرهـا.

وهذه الإشراقة العلمية، ضمن التصور المنهجي التاريخي لتطور ثقافة العرب، إنما بزغت بفضل الإسلام. فهي حيناً فعل سياسي ثقافي: الفتح واتساع الإمبراطورية، والاحتكاك المباشر بثقافات الأمم الأخرى، والنقل عنها، والتلاقح معها. وهي في حين آخر فعل فكري وإبداعي ذاتي، يستمد قوته، ويستوحي سلطته، من مقوماته الكامنة فيه: جمع التراث الجاهلي والاحتفاء به، ومن ثم تفجير ينابيع المعرفة الإسلامية التي اقتضاها العكوف على مناقشة النصوص وتأويلها والاجتهاد في استقرائها وتقعيدها.

والمتتبع للحركة العلمية في تلك العصور، سيلاحظ أن الجهود التي كرست لها إنما كانت غايتها الأولى خدمة ثقافة القرآن الجديدة. فالقرآن هو الشرع، وهو إطار المنهج الفكري، وهو اللغة، وهو البلاغة. وهو لهذا موجود في الفلسفة، وفي الإبداع، وفي الفقه، وفي أبحاث اللغويين. وهذه المعارف، وغيرها من المعارف الأخرى، إنما نمت في ظلاله، وإنما تصاعدت حول عموده الشاهق. فهو موطن الاستنباط، وهو مظنة القاعدة، وهو في الوقت ذاته هدف تلك النهضة العلمية كلها: تشرحه، وتكتشفه، وتستكنهه، وتؤكد إعجازه، وليس هناك مقدمة لكتاب من كتب القدماء، في اللغة أو البلاغة فضلاً عن علوم القرآن أو الثقافة الشرعية عموماً، إلا وهي تشير إلى أمر كهذا بكل الصراحة والوضوح.

إن فكرة «التآخي» المركبة، التي تضمنت، في الوقت ذاته، كما مر بنا، معنى «المواجهة» كانت هي اللحمة الأساسية في «تكوُّن» الثقافة العربية، أو تشكلها، في صورتها الجديدة. ومن الانصاف أن نؤكد هنا أنه في الوقت

الـذي كان القـرآن فيه حـاضراً، بل قوي الحضـور، في الحركة العلميـة التي نشأت وتصـاعد نمـوهـا على مختلف العصـور التي تلت عصر البعثة، كـان الشعر الذي يمثل الأدبي بامتياز في تلك الأحقاب، حاضراً، هو من جهته، بل قوي الحضـور. فبالقدر الذي تكـرست فيه الجهود لمناقشـة النص القرآني والحوار معه، كانت هنـاك جهود موازية لجمع تراث العرب القـديم وتدوينه ودراسته. وبالقدر الذي لعب فيـه القرآن دوره الذي يليق به في الإفصاح عن العلاقة الجديدة للإنسان بالكون والحياة والأشياء، وفي الاستنتاج والاستنباط والتقعيد للمعـارف الجديدة، دينيـة أو فلسفية أو لغـوية، فقـد كان الشعـر (الأدبي هنا) هـو الآخر موجوداً، فللشعـر أيضاً رؤيته في علاقـات الأشياء، وللشعـر مهمته في حـركـة الاستنباط والتقعيـد. ولقـد ظلّ الشـاهد القـرآني والشاهد الشعـري يتسابقان دائماً في هذه الميادين تحت سنـان أقلام المفكرين والباحثين والمبدعين، والمثقفين على وجه العموم.

إن ذلك المستوى من التآخي، في آلياته المتنـوعة، هو الذي ساهم في إثراء الحركـة العلمية الجبارة في عصـور الإسلام الأولى، ونحسب أن العصور التي توالت بعـد ذلك لـم تكن لتحمل سـوى التأكيد على الالتحام الشـديد بين اللغة والدين، أو بين ما هو أدبي وما هو شرعي في الثقافة العربية.

وإن كانت اللغة هي الفكر بمعنى مـا، فما من شك أن الإسلام وحضارته قد تغلغلا تغلغـلاً شديداً داخل تلك اللغة، فتـوسعت، وتوالدت، لتغطي «الجديـد»، وتكثفت وتعـددت وجـوهها واحتمالاتها وإيحاءاتها وأبعـادهـا، لتحيط بالحسي والمعنـوي، أو بالعقلي والمجـازي. . . إلخ، وهكذا تضخم،

وما انفك يتضخم، معجم اللغة. وهكذا نهضت اللفظة نفسها بمهمات إضافية جديدة متعددة، إن صح التعبير، فهي لها معناها اللغوي، ومعناها الاصطلاحي، ومعناها المجازي. إنها مثلاً قد تعبر، في وقت واحد، عن معنى لغوي، وآخر شرعي، وثالث أدبي أو نقدي . . . إلخ. ونحسب أن هذا أمر يصدق على واقع اللغة إلى أيامنا هذه. فاللغة ظلت تنوء بحمولات ثرّة، تنهل من منابع الإسلام، أو مناهل التمدن الجديد الذي استدعاه أو استحثه التصور الحضاري الجديد أيضاً. وهو تصور رسم أسسه، وحدد مقوماته الإسلام نفسه. ولو أعدنا كثيراً من الألفاظ أو التعبيرات، اليوم، إلى بعض من ماضي تاريخها لوجدنا أنها لا بد تنطوي على فكرة دينية. ولو تتبعت اللغة العربية، حتى في استعمالات غير المسلمين، فستلاحظ أنها لا تقوى على الانفكاك عن مرجعيتها الإسلامية. فالألفاظ مشحونة بثقافة الإسلام، والتعابير مغموسة غمساً في فكر له عمقه الديني. وفي الكثير من الأحيان يكون من الصعب التمييز بين شاعر مسلم وآخر مسيحي يكتبان كلاهما في اللغة العربية. فاللغة نفسها هي لغة متديّنة. وفي بعد آخر، فلا نعرف لغة تتكرر فيها، بصفة تلقائية، شفاهة وكتابة، ألفاظ دينية محضة كالله، والنبي، أو تعبيرات كالقسم والأدعية، بمثلما يحدث هذا في اللغة العربية. ويستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين ممن يستخدمون هذه اللغة في مخاطباتهم اليومية، أو ممن يلجأون إليها في إبداعاتهم، وفي ممارساتهم الثقافية.

لقد توطد على هذا النحو تآخي الأدبي والشرعي في الثقافة العربية، فلم يزده توالي العصور وتتابعها إلاّ مزيداً من الثبات، ومزيداً من النمو. فنحن

هكـذا أمـام تراث ثقـافي متصل، يتـداخل فيـه الأدبي مع الشرعي تـداخـلاً شديـداً. وليس يشبهه في ذلك أي تـراث ثقافي آخـر عند أي أمـة أخرى من الأمم. فصحيح أن للمسيحية أو اليهـودية، مثلاً، أثرهما في الإبـداع والفكر القـريب إليهما، ولكن تأثيرهما، في الأغلـب الأعـم، نسبي، أو هـو غيـر مطلق، إذ يختلف مـن زمن إلى زمن، ومن جيل إلى جيـل، ومن شخص إلى شخص، ومن لغــة إلى لغـة. وهـذه الأخيرة هي كـل أصل الاختـلاف بين الإسلام وثقافته من جانب، وبين الأديان الأخـرى وثقافاتها من جانب آخر. فالإسلام له لغته «الواحدة» وثقافته مرتبطة ارتباطاً شديداً ووثيقاً بتلك اللغة. فهي معجونة بها، وليس من دم يتدفق في شرايينهـا وعروقها أقوى من دمها. ولهذا السبب بـالـذات قلنا قبل قليـل إن اللفظة العـربيـة أضحت في معظم الأحيان تنطوي على فكرة دينية، لشدة التحام اللغة نفسها بالإسلام، ولأنهما، هو وهي، يشتركان سويّاً في بناء تـراث ثقافي عريق متصل يتداخل فيه الأدبي والشرعي تداخـلاً فريـداً، وهو فريـد لأنه أصبح في الثقافـة العربيـة أصلاً، ولأنه أضحى في الإبداع والفكر العربيين أساساً.

شخصيّاً، ما فتئت فكـرة التآخي تلح علـيَّ سنين طويلـة، فهي تغريني دائماً بالاقتراب منهـا، أو الالتصاق بها، أو الالتحام معهـا في سجال مـديد ثرّ. وكثيراً مـا قفـز إلى ذهنـي طمـوح القيـام ببعض الأبحـاث في سيــاقهـا الميتدولوجي، إذ تكون فكرة التآخي تلك هي النقطة المركزية التي أنطلق منها في اختيار مـوضوع الـدراسة وفي بنـاء عناصرهـا. أو لعلها تكـون هي الفكرة المحوريـة التي أدور حولها في التحليل ونتائجه. وهكـذا كانت تجربتي الأولى في هذا الكتـاب. وهي تختص ببدايات الإسـلام، في عصره الأول، إذ كانت

تتشكل بذرة التآخي في صورتها الأولى، أي في نموذجها المباشر: البلاغة والتبليغ، وفي نموذجها الآخر المركب، عندما تلتف حول نفسها، لتصبح بمعنى ما «مواجهة» وتحدّياً لكل ما هو غير النص المقدس. ففي النص القرآني تتجسد ـ كما قلنا ـ أقوى أشكال التآخي: التشريع والإعجاز. وبالنص القرآني نفسه تتم المواجهة والتحدي ليتأكد الوحي، ولتتحقق النبوة. والتحدي مسوق لكل الناس، في كل العصور. والإعجاز هو صفة دائمة وغير منقطعة. ومع هذا كله فبدايات الإسلام (أيام البعثة بالذات) والعرب الأوائل (أول من تلقى الدعوة) كانوا هم المقصودين عنوة بالتحدي. فهم غاية الإعجاز المباشرة، وهم هدف المواجهة العاجل. إننا، إذن، بصدد أكثر عصور الإسلام خصوبة فيما يتصل ببعض مستويات تآخي الأدبي والشرعي في الثقافة العربية. فهذا عصر التنزيل. وعصر اختبار مقومات الدعوة. وعصر الفتح. وعصر دخول الناس في دين الله أفواجاً. وعصر ولادة المجتمع الجديد. وعصر تهيؤ الفضاءات الثقافية الجديدة. وهذا هو ما يجعل للحديث عن الأدبي والشرعي في ذلك العصر حساسية خاصة، بالنظر إلى ظروف «المواجهة» وملابساتها، وبتحديد أكثر، بالنظر إلى موقف الشعر من القرآن إن صح التعبير (دعوى قريش بأن القرآن شعر وأن الرسول شاعر) وإلى موقف الإسلام من الشعر بالمقابل (وصف من اتبع منشئيه بالغواية. ووصف الشعراء بأنهم يقولون ما لا يفعلون. ثم إن الشعر نفسه يلهي عن ذكر الله).

في ظل مثل هذه الظروف الخاصة يكون من الشيق أن نعكف على دراسة شخصيتين من أبرز شخصيات ذلك العصر: عبد الله بن عباس وعائشة بنت

أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ وكلاهما لهما علاقة وطيدة ولصيقة بالوحي .

إن ابن عباس وعائشة هما نموذجان فريدان مبكران لفكرة التآخي ضمن الإطار الذي حاولنا أن نشرح تصورنا له آنفاً .

ابن عباس هو ابن عم الرسول ﷺ . وقد تربى في بيته ، وهو حبر الأمة ، وترجمان القرآن : ثقافة الإلهي ، الوحي ، الجديد ، المقدس . وهو أيضاً أحد أبرز المهتمين بالشعر متابعة وحفظاً ورواية : ثقافة الـ «ما مضى» أو الموروث ، القديم ، التقليدي . وهو، بعد ذلك كله ، تتجسد في نموذجه أهم آليات التآخي التي مرّ ذكرها : (التكوين) ، فالأدبي والشرعي معاً هما لحمة التكوين الثقافي عند ابن عباس ، وهما سداه . ثم يأتي بعد ذلك النتاج أو (الإنجاز) ، إذ استطاع ابن عباس ، بفضل ذلك التآخي في لحمة التكوين ، أن يشيد المنهج الخاص به في التفسير، وهو المنهج الذي ارتبط باسمه فيما بعد ، وفحواه : اللجوء إلى الشعر في تأويل الغريب .

أما عائشة ـ رضي الله عنها ـ فهي : زوج النبي ، وحبيبته . أخذت عنه صلى الله عليه وسلم العلم بالشرع (الحديث والفقه والفتيا) وأخذت عن والدها أبي بكر الصديق تراث العرب : الشعر على وجه الخصوص . وقد كانت ـ رضي الله عنها ـ مبرزة في العلم بالثقافتين : الموروثة القديمة ، والجديدة المقدسة .

في ظل ظروف التآخي ، التي قد تبدو معقدة أحياناً ، استطاعت هاتان الشخصيتان أن تقدما تجربة شيقة في مجال التآخي .

إن غير ابن عبـاس وعـائشة ، من بعض معاصريهما ، كانـوا يجدون حرجاً في الجمع بين الثقافتين ، أو أنهم لـم يكـونوا يفصحون عن ذلك ، أو أنهم إذا أفصحوا ، كما ينبغي الإفصـاح ، فصلوا بين الثقـافتين ، أو منعوا الجمع بينهما (مثال ذلك خصوم منهج ابن عباس في التفسير كما سيأتي) .

إن ابن عباس وعائشة هما من القلائل الـذين ، في بدايات الإسلام ، جمعوا بين الموروث التقليدي ، والجديـد المقدس . ثم بالتـالي لم يتحرجـوا من إعلان ذلك ، بل إنهم ذهبـوا إلى ما هـو أبعـد ، فجعلوه جـزءاً أصيلاً في رسـالتهم الثقافية اليومية ، أو في نشاطهم العلمي المعتاد .

ضمن هذه الخطوط العامة قمنا بـدراسة هاتين الشخصيتين . وعدا ما هو مشهور عنهما كان علينا أن نتتبع أخبـارهما المتعلقة بهذا الجانب ، وهي متناثرة بين كتب الحديث والتاريخ والأدب . فلما تحقق لنا ذلك كـان لا بد أن نحدد موقفنـا من المصادر التي اعتمـدنا عليهـا ، وبالتـالي موقفنا مـن تلك الأخبار نفسها ، محاولين ، مـا أمكن ، أن يحكم خطوات بحثنـا ، بما في ذلك تطورات تحليلنا واستنتاجاتنا ، نسق أوفـر من الموضوعية والعلمية . وما من شك في أن أهم نتيجـة وضعنـا عليهـا أيـدينـا هي أن ابـن عبـاس وعـائشـة كـانـا أهم شخصيتين ، في ذلك العصر ، تجسـد فيهما ، تكوينـاً وإنجازاً ، تـآخي الأدبي والشرعي . وهما لم يـذهبا إلى النقطة التـي بلغها المتحرجـون ، كما سيأتي ، في فهم المواجهة على أنها تعني التنافـر ، أو التناقض ، أو القطيعة . أو هي تعني استحالة الالتقاء أو عدم شرعيته .

لقد استغـرقت هذه الفكرة بـالذات، مساحـة شاسعة في هـذا الكتاب. فلعلهـا هي الفكرة التي شغلت أهل ذلك العصر: الحرج من الانكبـاب على الثقافـة القديمـة، والحرج من التعويل عليهـا في فهم الثقافـة الجديدة (دور الشعر في فهم الوحي) وابن عباس وعائشة كانا على خلاف ما يمكن أن يقال بأنـه السائد، فهما ينكبـان على الثقافة القـديمة، وهما (لا سيما ابـن عباس) يستلهمانها، ويلجـآن إليهـا، في الحوار مع نصـوص الثقـافـة الجديـدة، ومعطيـاتها المختلفـة. ولقـد كـان ذلك هـو أقصى مـا يمكن أن تنجم عنـه التجارب المبكرة في ذلك العصر المبكر.

لقـد وجدنـا في أخبار هـاتين الشخصيتين مـا يدفعنـا إلى أن نجعل منهما نموذجين متميزين صالحين لتأصيل فكرة التآخي التي خدم تطورها مستقبل الثقافـة العربيـة بعد الإسلام. وهـو خدمها لأن التنـاقض أساسـاً لا ينطوي بطبيعته على أيـة إمكانية لإيجابيـات حيوية مقبـولة. بل إن التآخي كـان هو مصدر الثراء الحقيقي في الثقافة العربية كما ألمحنا في مكان سابق.

إن هـاتين الشخصيتين هما اختيـارنـا من عصر الإسـلام الأول، عصر المواجهـة الشديـدة بين الثقافتين، وعصر بـدايـات التآخي بينهما في الـوقت نفسه. وإنني لأتمنى، أن أجـد من الوقت والقوة إن شـاء الله ما يمكنني من مواصلـة الطريق: ربما باختيـار شخصيات أخرى من عصـور أخرى. وربما بـوضع تصـورات جـديـدة، لموضوعـات مختلفـة، تخدم فكـرة التـآخي بين الشرعي والأدبي في ثقافة العرب.

فإحساسي الشديد بهذه الفكرة يجعل من الصعب عليّ تصور أحد من العرب أو من غيرهم، يستطيع أن يزعم لنفسه أنه يفهم الحضارة العربية، أو يقوى على تقويمها، دون أن يكون مدركاً للمعطيات القرآنية التي تنطوي عليها تلك الثقافة. إن أحداً لا يستطيع أن يعطي حكماً نزيهاً وصادقاً حول تلك الحضارة وهو لا يعرف الكتاب الذي نمت حوله، وترعرعت في كنفه، ونهلت من مائه، وعلّت من فكره وقيمه.

لقد تدخل الإسلام في تلوين سلوكيات الناس وتصرفاتهم، وهو تدخل أيضاً في بناء فكرهم الجديد، ورؤيتهم الجديدة، للحياة، والمستقبل، وعمارة الأرض.

إن الفصول الثلاثة التي يضمها هذا الكتاب، هي نتاج أبحاث أجريت في أوقات مختلفة، تجمعها فكرة موضوعية واحدة، وينتظمها منهج بحثي واحد أيضاً.

ولا يفوتني هنا أن أشكر الأساتذة الأجلاء الذين حكّموها، وأوصوا بنشرها. وأنا لا أعرفهم طبعاً، عملاً بسرية التحكيم في مثل هذه الأمور.

كما أشكر كل من قدم لي مساعدة أثناء البحث، أو أثناء المراجعة. فلقد أفدت من كل الأصدقاء الذين اطلعوا على هذه الأبحاث قبل نشرها، وأنا مدين لهم بكل ما يتوجب في مثل هذه الحالات من ثناء وعرفان.

وأعتقد أنه ما يزال هناك مجال رحب لمن يريد أن يسدي إليّ ملاحظات أو مساعدات أخرى. فلا أبرئ نفسي من التقصير، ولا أزكي جهدي، فأنفي

عنـه الحيف أو الخطأ . فـالشكـر لكل من سيحـاول أن يكمل تقصيري ، أو يرشدني إلى أخطائي .

د. فهد العرابي الحارثي

٢٢ شعبان ١٤١٥هـ / ٢٣ يناير ١٩٩٥م

نقد المصادر

يجدر بنا أن نلقي بعض الضوء على موقفنا من القيمة التاريخية والفكرية للمادة العلمية التي شكلت نواة هذه الفصول. وسنضطر، في هذا السبيل، إلى تحديد نظرتنا إلى مصادر البحث نفسها، وطريقة تعاملنا مع رواياتها وأخبارها ونصوصها عموماً.

إننا، في الواقع، ننظر إلى تلك المصادر نظرتين: الأولى، وتتعلق بكتب الحديث الموثوقة. والثانية وهي الخاصة بكتب التراجم والتاريخ، وبالذات الأدب. فنحن نسلّم بموثوقية الأولى إجمالاً، نظراً للمنهج العلمي الدقيق الحذر المعتمد في التثبت مما تورده حول الأشخاص والمواقع والأحداث، وفي الذهن حتماً الروايات ذات الأسانيد الصحيحة، أو ذات المضامين التي لا تتناقض مع عقل أو نص من القرآن الكريم أو عموم السنة الصحيحة. أما فيما يتعلق بالثانية، فإننا نأخذ بما يجيء فيها على وجهين: وجه لا يذهب بروايات كتب الأدب ـ مثلاً ـ إلى الاحتجاج بها لذاتها في مسائل تتعلق بمصالح الأمة ومنافعها، أو عباداتها وعقائدها، مما قد يترتب عليه حكم،

أو استنتاج يتعارض مع مصلحة مؤكدة، أو يناقض ثوابت قاطعة. أما الوجه الثاني: فهو الوقوف من تلك الروايات عند حدود اتخاذها مؤشرات، فحسب، إلى ملامح مناخ، وإلى سمات «مزاج» عام ذي ظواهر خاصة به. فلا مجال، فيما يتعلق بتلك الروايات، إلى التأكد من سلامتها التامة من الزيادة أو النقصان، أو من نقائها الخالص مما يعتور الروايات عادة من بعض العلل أو العيوب.

إنه لا تهمنا، عموماً، حرفية تلك الروايات، ولكن يهمنا أن لا تكون شاذة عن روح زمانها، وأن لا تتناقض ـ تناقضاً مخلاً ـ مع السياق العام لمضامين العصر. فهي على هذه الحال، وقائع أو أحداث أو أقوال، إن لم تحدث فعلاً فهي ممكنة الحدوث. وهذا أقصى ما يمكن أن نصل إليه في التساهل مع التعامل مع روايات كتب الأدب. وقد نرى أحياناً أنه من المباح الذهاب إلى هذا المستوى في المنهج، لا سيما عندما يكون الهدف هو قياس مناخ عام، وليس الاحتجاج بالرواية أو الخبر لتأكيد قاعدة، أو تثبيت حكم قاطع، وموقف حاسم. إن هذا المنهج في التعامل مع روايات كتب الأدب مبني على افتراض أسوأ الاحتمالات. وحساسيته إنما تظهر بوضوح أكثر عندما يكون الحديث حول شخصية مهمة يمكن بوهجها التاريخي أو الروحي، أن تحاك حولها الروايات، أوينسب إليها ما هو غير صحيح بحسن نية أحياناً: لزيادة الوهج. وبسوء طوية أحياناً أخرى: للتشويه أو التزيّد واستغلال منهج القدوة. ولا شك أن ابن عباس وعائشة ـ رضي الله عنهما ـ هما شخصيتان محرضتان على مثل هذه الممارسات، نظراً لموقعهما العظيم من تاريخ الإسلام، كمصدر باهر من مصادر الثقافة الجديدة.

والروايـات التي أوردناها في هـذه الفصول، مهما كان الأمـر، هي إما من مصادر موثوقـة، وإما من مصادر أخرى ليس فيها ما ينـاقض ما هو مشهود بـه في الصحــاح لحبر الأمـة ولأم المؤمنين. كما أنها لا تتعــارض في شيء مع مكانتهما أو منزلتهما من الرسالة أو التاريخ الجديد.

لهذا حرصنـا على توضيح منهجنـا، وتحديد موقفنـا، من القيمة التـاريخية والفكرية لمادة هذه الفصول ولمصادرها المختلفة.

الفصل الأول

«التآخي» في حالة ابن عباس

إطار عام

يقدم هذا الفصل قراءة لأخبار ابن عباس التي تلحّ على جمعه - رضي الله عنه - بين الثقافتين : القديمة الموروثة ، والجديدة المقدسة . فلقد كان مرجعية رئيسة في الاثنتين معًا ، ولم تكن علاقته بهما ساكنة جامدة ، بل كانت متداخلة ومتفاعلة ، وبالتالي منتجة .

فلا شك أن إحاطات ابن عباس بتراث العرب (الشعر بالذات) ستسعفه بأهم ما يحتاج إليه من الأدوات لتأكيد مشروعه في التفسير. كما أن حيازاته المتفوقة في الشرعي ، في مجال التأويل بالذات ، ستمنحه الأحقية في أن «يجترئ» ، فيقترح مشروعه ذاك ، وهو المشروع الذي عرف فيما بعد باسمه ، وكان أساسه التقاء القرآن بالشعر في مجال اللغة ، أو هو اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب .

لقد كان لمشروع ابن عباس قيمة خاصة في ذاته ، من حيث اكتمال أدواته ، وتفاعل عناصره ، ومن حيث اعتباره «اجتراء» ، فجّر «الكامن» ، وبعث المستكين ، فكان رائداً في مغامرته وجدته ؛ فهو الشرارة الأولى التي آذنت بميلاد وجه جديد لثقافة عربية جديدة يتآخى فيها الأدبي والشرعي

بعد الظرف الحرج الذي مرت به العلاقة بين الطرفين حين البعثة، أو في أثناء الوحي.

سنلاحظ أن تجربة ابن عباس أعادت إلى «الأدبي» الاعتبار الذي يليق به، وأنها أيضاً فتحت آفاقاً جديدة لثقافة أصيلة متميزة.

مدخل

حدود التجربة

المعنيون بالدراسات الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله ابن عباس العلمية، نهوضه ـ رضي الله عنه ـ بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد، وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير. حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعد ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع «علمي» منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات «المنهجية» الجادة للتآخي المطلوب، والمتوخى، بين الشرعي والأدبي في تشكُّل الثقافة العربية، وفي نتاجاتها الجديدة؛ فقد أنتج ذلك التآخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدفقة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها.

ولعل من البذور التي أسهمت، إلى حد كبير، في بلورة ذلك التآخي ومباركته وتأييده، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزة بلاغية وأدبية كما مرّ بنا، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي. كما

أن الرسول ﷺ وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي، ومن حيث إمكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينفي تماماً «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه في مكان سابق، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه ـ أي المشروع ـ شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ «الأدبي» الشعر بالذات، على الرغم من اشتداد زخم «الشرعي». وهو الأمر الذي لم يكن متيسراً، بنفس القدر، للجيل الذي سبق جيل ابن عباس، إذ زاحم الشرعي، يومها، الأدبي مزاحمة شديدة، بل لقد احتل كل مكانه، فأقصاه عن منزلته المتميزة التي كان يتبوأها في وعي الناس ووجداناتهم. ولم يحدث هذا بمجرد التحدي الذي أشهره الشرعي/ القرآن في وجه الأدبي/ الشعر، ولكن أيضاً بما فُهم من تجهم ظاهر كان يصطبغ به موقف الأول من هذا الأخير. ففضلاً عن وصفه لمن يتبع الشعراء بالغواية (مهما كان نوع الاستثناء الذي اقتصر على الشعراء المدافعين عن الدعوة)، فإن القرآن جاء يطرح نفسه، إلى جانب غاياته وأهدافه السامية الأخرى، بديلاً بلاغياً لا يضاهيه شيء من إنتاج البشر. هذا

إضافة إلى ما كان يمثله من إيذان جديد، بحياة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام: روحاً وعقيدة وحضارة ومصيراً.

إن ظروف الدين الجديد، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي/ الشعر ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف. فعدا كون هذا الشعر لم يعد هو المتسيّد على الساحة المتاحة لـ «الثقافي»، فإنه ما عاد بالضرورة محموداً على إطلاقه، وذلك لما يوصف به الشعراء، لا سيما في ظل القيم الجديدة، من السفه والكذب والبهتان والمبالغات، وهذا ما لاحظه العديد من المفسرين في بعض مواقف القرآن من الشعر. هذا فضلاً عن أن ظهور الإسلام نفسه شكّل، بمعنى ما، تحدياً واضحاً لكل أنماط الحياة الجاهلية وأدواتها ونماذجها ونتاجاتها، حتى وإن لم يصادرها كلها، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته.

إن أهمية تآخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافة العربية بعد الإسلام تنبع، إذن، من أن هذا التآخي جاء بعد «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، وبعد الإقرار بالإعجاز، وبعد اعتدال زخم الشرعي (انقطاع الوحي مثلاً)، وبعد «تهذيب» الشعر فلم يعد، عموماً، متعارضاً أو متنافراً مع الدين.

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلور في منهجه في التفسير هو أول مشروع «علمي» منهجي يسهم بدوره إسهاماً فعالاً في جعل الأدبي والشرعي أساساً لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام.

على أن ذلك لم يكن يعني خلوّ الطريق أمام ابن عباس، في تفسيره، من بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ الحذر والرفض

القـاطع، بحيث سهل ذلك للكـلام عن «اختـلاف» صريح بينـه هـو ومن يقف معه أو يرى رأيـه من جانب، وبين الآخرين الذين كانوا لا يـرون ما يراه من جانب آخر.

إن الإنجـاز الـذي حققـه ابن عبـاس، لا سيما في تفسيره، لا يقف عنـد حـدود اللجوء إلى الشعـر في تفسير الغـريب، بل يمتـد إلى ما هـو أكثـر من ذلك:

أولاً: إنه، منذ ظهـور الإسلام، أو منذ نزول الـوحي، الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي في المجال المباح مـن «البلاغي» وتصاريف اللغة، وكان ذلك اللقاء لقاءً علميّاً منهجيّاً.

ثانيـاً: إنه يأتي في مقدمة الأمـور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بـالذات) كامل الاعتبـار الذي يليق به. فقد أسهم مشروع ابن عبـاس في نفض الغبار الذي علق بالشعـر، كما أسهم في أن يهيئ للأدبـي أن يمارس دوره المتوخى في صيـاغة الشكل الجديـد للثقـافة العـربيـة الجديدة التـي التقى فيها القـديم المتـوارث بـالجديـد المقـدس، والتي تحولـت فيهـا «المواجهـة» إلى تـواشج، والتحدي إلى محك لـلإعجاز. فـازدادت عنايـة العرب بتراثهم، فلـم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم، مما لا يناقضه، أو يتعارض معه.

ثالثـاً: فضلا عن السياق المنهجي الـواضح الذي انتظم فيـه تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس، فإن ذلك التآخي، موضوعاً وأسلوباً، كان دائمـاً الأساس في الكثير من التجليـات التي استلهمها العرب في ثقـافتهم، كما أنه كان حاضراً قـوي الحضور، في العديد من المنـاهج التي لجأوا إليها في التقعيد لبعض علومهم ومعارفهم.

نحن لسنـا معنيين هنا بدراسـة مشروع ابن عباس ، أو نقـده، من حيث مضمـوناتـه، وأدواته وآليـاته. فـذاك موضـوع بحث آخــر. لكننـا سنقصر اهتمامنا، في هـذا الفصل، على متابعـة الظروف والتطـورات والمؤثرات التي مـرَّ بها «التآخي» عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي، أو ما أسميناه بـ «التكوين» إلى «مرحلـة الإنجاز». فنتناول في المستوى الأول تآخي الأدبي والشرعي في تشكيل البنية الثقـافية نفسها عنـد ابن عبـاس ـ رضي الله عنـه ـ إذ اشتهـر عنه أنه كان شـديد الاحتفال بالموروث العـربي، إلى جانب اهتمامه المتميـز بالثقـافة الجديـدة. كما اشتهر عنه أنـه، في ممارسـاته اليـومية ومجالسه، يعطي «الشرعي» مكانه الـلائق، لكنه لا يبخس «الأدبـي» حقه، من الاهتمام به، والإفصـاح عن عمق إحاطـاته في مجاله. وهـذا المستوى من التكـوين، أو تشكُّل البنيــة، هـو الــذي جعل ابـن عبـاس يظهــر، بين معاصريـه، حجة معتبرة في «الشرعي» وسلطة مـرموقة في «الأدبــي». وهو، في الوقت نفسه، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لـم يسبقه إليه غيره حجماً وعمقاً وانتشـاراً وتأثيراً. وهنا يأتي الحديـث عن المرحلـة الثانيـة، وهي «مـرحلة الإنجـاز» إذْ يتحـول «الأدبي» إلى عنصر حاسـم في كل تفاصيلهـا، فتمتـد العلاقـة الجديـدة بين الأدبي والشرعي من اللجوء إلى الشعـر في شرح الغريب، إلى «معـرفة أسـاليب الكلام» وفهم الوحـي وتأويله، إلى أن يصبح الأدبي نفسه محكّاً لإعجاز الشرعي، واختباراً له، وتأكيداً عليه.

وهكذا يتضح أننـا لسنا معنيين أيضاً بمتـابعة تطور العلاقـة بين الإسلام والشعر، سواء كان ذلك من خلال النصـوص، أو من خلال الرجال. فلقد اعتور تلك العـلاقة بعض أسباب السلب، كما شهدت، في الـوقت نفسه،

بعض عوامل الإيجاب. ففي الوقت الذي تحفَّظ فيه الإسلام حول «بعض» الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطّاً دفاعيّاً أوليّاً عنه وعن رجاله. لا بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين والسفهاء والمبالغين، هو نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين الصالحين والمدافعين عنه. وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من هذا الفن، سلباً و إيجاباً، ما يدعم هذه المبادئ العامة و يؤكدها، وليس هنا مكان التفصيل في كل ذلك.

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى، في هذا الفصل، هو الحديث عن «تآخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في «تكوين» الشخصية العلمية لأحد الصحابة الأجلاء، هو عبد الله بن عباس، ثم بالتالي من حيث اشتراكهما في «إنتاج» ثقافة ما، هي، على يد ابن عباس نفسه، ثقافة التآخي الجديدة.

نموذجية ابن عباس

إن ما يهمنا في حالة ابن عباس، ابتداء، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تآخي «الشرعي» و«الأدبي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استثمار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي تحديداً، من جهات ثلاث:

الأولى: وتتمثل في السيطرة بنفس القوة والمقدار تقريباً، على قطبي الثقافة العربية (الأدبي والشرعي).

الثانية: إنه كان من نتاج تلك السيطرة، عند ابن عباس، أن تجاوز التآخي بين «الأدبي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر. مما هيأ لعقلية تركيبية استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة وقتذاك في بلورة الإيجابي في ذلك التآخي، وتطويره، ورعايته، والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة

هي أن يشتق ـ رضي الله عنه ـ طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليبرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل. وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد باسمه. كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين. وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن، ومن ثم تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لقاء الأدبي بالشرعي، فـ «وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، (القرآن تخصيصاً).

الثالثة: أن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (وقوامها القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالقدر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة؛ إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي آهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلاَّ موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرهما.

إن هـذا كله كـان يفعله، إذن، ابن عبـاس، في المرحلة التي خفت فيهـا وهج القـديم، التقليـدي، الموروث، الموصـوف من اتبعـه، أو من اتبع منشئيه، بـالغواية، الشعر تحديـداً. حيث (أحيانا)الكذب والسفـه والمجون والمبالغات، ووصف المرء بما ليس فيه مدحـاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفـه بعض الشعـراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعـراء المؤمنـون الـذين سخروا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن مـا أنجـزه ابن عبـاس في هـذا الجانب، تثقفـاً أو تـوظيفـاً واستقراء، لن يفضي إلاّ إلى نتيجة مؤكـدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخّر جهداً مرموقاً، للعنايـة بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحيـة فنية، وفي الـوقت نفسه، لـلإفادة منه في أغـراضه العلميـة. وهو تصميم ملموس، وإرادة ظـاهرة، وسلوك كـانت له أدواتـه وآلياته ووسـائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبـد الله بن عبـاس ـ رضـي الله عنهمـا ـ لـم يعرف الجـاهلية؛ فلقد ولد في الإسلام [1]. وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام،

(١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي، عن نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال: «لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشعب، جـاء أبي إلى رسول الله صلى الله عليـه وسلم فقال له: يـا محمد! أرى أم الفضل قد اشتملت على حمل، فقال: لعل الله أن يقـر أعينكم، قال: فلما ولدتني أتى أبي رسول الله صلى الله عليـه وسلم وأنا في خـرقة فحنكني بـريقه» قال مجاهـد: فلا نعلم أحـداً حنكه رسول الله صلى الله عليه وسلم بـريقه غيره. والواقدي يدعي عليه الإجماع. وقـال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال: ولدت قبل الهجـرة بثلاث سنين ونحن بالشعب، وتوفي رسول الله صلى =

بما في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلاّ تطلعًا شخصيّاً، وعكوفاً ذاتيّاً مقصوداً، والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحية، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، ممعنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين:

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته وإمكاناته.

وخط علمي استشرافي، إذْ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ«الأدبي» أي الشعر، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنهما، هكذا، في تزاوج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قَرْنه بالجديد.

= الله عليه وسلم وأنا ابن ثلاث عشرة سنة. ثم قال الواقدي: وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم. راجع ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٢٩٥، وابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٠ والخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ط٣، ص ٢٢، يذكر عدداً من الروايات حول تاريخ ولادة ابن عباس، وهي جميعاً تدور في فلك الفترة نفسها، هي ظهور الإسلام، أو قبل الهجرة بخمس سنين، أو أحياناً بثلاث.

التكويـــن

«الأدبـي» و «الشرعـي» في تشكيل بنيته الثقافية

حـول شهادة لسعـد بن أبي وقـاص ـ رضـــي الله عنــه ـ تلتف أكثـر آراء معاصري ابن عبـاس فيما يختص بإمكانـاته الذهنيـة، أو استعداداتـه العقلية الفطرية.

يقول سعـد بن أبي وقاص: «ما رأيت أحداً أحضر فهمـــاً، ولا ألب لبّاً، ولا أكثر علمـاً، ولا أوسع حلمـاً من ابن عباس» [١].

وعن طلحة بن عبيد الله ـ رضـي الله عنـه ـ قال: «لقد أعطي ابن عبـاس فهمـاً ولَقْنـاً (أي سرعة فهم) وعلمـاً» [٢].

---

(١) الكانـدهلـوي، حيـاة الصحـابـة، ج٢، ص ص ٤٨ - ٤٩ وج٣، ص ٢٥٩، وابن سعـد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٩.

(٢) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٧٠.

وعـن محمـد بن أُبـي بن كعب قـال: سمعت أُبـي بن كعب ـ رضـي الله عنه ـ يقول وكـان عند ابن عبـاس ـ رضي الله عنه ـ فقـام فقال: «هذا يكون حَبْـرَ هذه الأمة، أوتي عقلاً وفهماً . . . إلخ»(١).

فصفات الإدراك، والفهم، والقـوة الذهنيـة، والحلم: أي، بمعنى آخر، الصبر، والأناة، والجلـد، هي المعاني التفصيلية التي اشتملت عليهـا شهادة سعد بن أبي وقاص وغيرها من الشهادات. وهي، دون أدنى شك، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم مـوقعاً علمياً فذّاً، متقـدماً، متفوقاً، كـالذي أدركه ابن عبـاس. وليس هنـاك من معـاصريـه من يمكن أن يخرج أثنـاء الحديث عنه، رضي الله عنـه، عن إطـار تلك الشهادات وفحـواها، وقـد لاحظنا أن سعد بن أبي وقـاص يختار لشهادتـه صيغة «النفي» المطلقة؛ كيـلا يدع مجالاً للظن بوجود «أحد» آخر يضاهي ابن عباس فيما ذكره.

ويبدو أن هنـاك شخصيات ثـلاثًا، على وجه التحـديد، كـان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس.

الأولى: الرسول صلى الله عليه وسلم، على الـرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره.

الثانية: عمر بن الخطــاب ـ رضـي الله عنـه ـ فقد قربـه إليه، وقدمه على غيره، وجعله مستشاراً له، فتأثر به، وهيأ له ذلك أن يشتد عوده، وأن تتأكد

---

(١) الكـاندهلـوي، حياة الصحـابـة، ج٣، ص ص ٢٥٩ - ٢٦٠، وابن سعد، الطبقـات، ج٢، ص ٣٧٠.

ملامح شخصيته، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم.

الثالثة: علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير.

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ «الشرعي» تبدأ، إذن، منذ أن أخذ يترعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ. إذْ قضى سنيه الأولى في كنف الوحي، أو بيت النبوة. ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لحداثة سنه، إذ توفي صلى الله عليه وسلم وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره.

عن يحيى بن بكير قال: «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة، وكان يصفر لحيته. قال: ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين، ونحن في الشعب، وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وأنا ابن ثلاث عشرة»(1).

فصحبة ابن عباس للرسول صلى الله عليه وسلم لم تطل، بعد أن هاجر، إذ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً (2)، ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً

---

(1) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٨٥، انظر ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٧٩، وانظر أيضاً ابن حجر، الإصابة ج٤، ص ٣٠، والتهذيب، ج٥، ص ٢٧٨، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ٢٩٤.

(2) انظر سير النبلاء للذهبي، ج٣، ص ٢٢٤.

للرسول صلى الله عليـه وسلـم أشد الملازمة ، حتى استطاع أن يـروي لنا بعضاً من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم [1] ، كما أنه قد تلقى منـه دروساً عملية مباشرة في عبادة الله والإخلاص له .

ولعل رابطة النسب التي تربط ابن عبـاس ـ رضـي الله عنـه ـ ببيت النبـوة كان لها هي الأخرى تأثيرها في توجيه مسـار حياته ، سواء من حيث المسؤولية الدينية ، أو الشعور بالحنو على الثقـافة الجديدة والارتباط الشديد بها . ولكن التأثير الأبلغ والأقـوى على سلـوك ابن عبــاس العلمي ، لا سيما فيما يتعلق بالحديث والقرآن الكـريم وعلومه ، يتجلى واضحاً في عنايـة ابن عباس نفسه بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم المشهـور المتكرر له ، إذ تحول ذلك الدعاء إلى تكليف ومسـؤولية في ضمير الصبي ذي الثلاثــة عشر عامـاً ، فقـد كـان يقـول ملمحًا ، في زهـو واعتــداد ، إلى ذلك التكليف ، وتلك المسؤولية التي أوكلهـا إليـه النبي صلى الله عليــه وسلم وجبريــل عليــه السـلام : «رأيت جبريـل مرتيـن ، ودعا لي رسـول الله بالحكمة مرتيـن» [2] .

ويقـول : «دعـاني رسـول الله صلى الله عليـه وسلم فمسح على نـاصيتي ، وقال : اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب» [3] .

---

(١) انظر ابن كثير، البداية والنهاية ، ج٨ ، ص ٢٩٦ .

(٢) ابن سعـد ، الطبقـات ، ج٢ ، ص ٣٦٥ ، ص ٣٧٠ ، وابن الجـوزي ، صفـة الصفـوة ، ج١ ، ص ٣٧٩ ، وتجد معنـاه في ابن حجـر، تهذيب التهذيـب ، ج٥ ، ص ٢٧٨ ، والذهبي ، تـذكـرة الحفاظ ، ج١ ، ص ٤٠ ، وابن الأثير، أسد الغابة ، ج٣ ، ص ١١١ .

(٣) ابن سعـد ، الطبقات ، ج٢ ، ص ٣٦٥ ، ابن حجـر، الإصابة ، ج٢ ، ص ٣٣١ ، فتـح الباري ج١ ، ص ١٣٥ . . لقد دعـا له الرسـول صلى الله عليـه وسلـم في مناسبـات عـدة . انظـر =

ويقول: «إن رسـول الله صلى الله عليه وسلم وضع يـده على كتفي أو على منكبي ثم قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل». قال الهيثمي [1] هو في الصحيح غير قولـه «وعلمه التأويل» رواه أحمد والطبراني بأسـانيد، ولـه عند البزار والطبراني «اللهم علمـه تأويل القرآن»، ولأحمد طـريقان رجـالهما رجال الصحيح.

وعن عبيـد الله بن أبي يزيـد عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليـه وسلم دخل الخلاء فوضعت له وضوءاً، فقـال: «من وضع هذا؟»، فأخبر، فقال: «اللهم فقهه في الدين» [2].

= البخـاري. Les Traditions islamiques ج٢، ص ٦٢٢. والذهبـي، تذكـرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠. وروي أن جبريل رآه عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: «إنـه كائن حبر هذه الأمة فاستـوص به خيراً». انظر السيوطي، الإتقـان في علوم القرآن، ج٢، ص ٥٣٠ وتجـد معنـاها في ابن حجر، تهذيب التهـذيب ج٥، ص ٢٧٩ والحافظ الأصبهـاني، حليـة الأوليـاء، ج١، ص ٣١٦. ويبيت ابن عباس أحياناً عنـد خالته ميمونة ـ رضـي الله عنهـا ـ فيضع لرسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وضوءه، فيقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة: «عبد الله» فيقول رسول الله صلى عليه وسلم: «اللهم فقهه في الدين، وعلّمه التأويل» انظـر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٢، ص ٣٦٥، ابن حجـر، الإصـابـة ج٢، ص ٣٣١، وابن الجوزي، صفـة الصفـوة، ج١، ص ٣٧٩، وابن كثير، البدايـة والنهايـة، ج٨، ص ٣٩٦، وورد بنحوه، بـدون «وعلمه التأويل» في كتاب «اللؤلـؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان» ج٢، ص ٢١١ وعن عبـد الله بن عمر رضي الله عنه قـال: دعا رسـول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عبـاس فقال: «اللهم بـارك فيه وانشر منـه» ابن الجوزي، صفة الصفـوة، ج١، ص ٣٨٠، وجلال الـدين السيوطي، الإتقـان، ج٢، ص ٥٣٠، وابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣١.

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٦ وانظـر في هذا المعنى الـذهبي، تذكـرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠.

(٢) البخاري، الصحيح، ج١، ص ٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٢٩٧، وسير النبلاء، ج٣، ص ٢٢٥.

وعن ابن عباس قال: «دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: نعم ترجمان القرآن أنت. ودعا لي جبريل عليه السلام مرتين»[1].

وعن عكرمة عن ابن عباس قال: «ضمني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: «اللهم علمه الكتاب»[2].

إن هذا الدعاء من الرسول صلى الله عليه وسلم، يمثل بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي النقطة الحاسمة التي وضعته وجهاً لوجه أمام ما هو منتظر منه: الحكمة والتفقه في الدين، وقبل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب. وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهبه الجمة الأخرى.

فلا شك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بما أوتي من فراسة وإلهام، قد أحس في ذلك الصبي الذكي قدرة على الفهم و«التأويل»، فأراد له أن يكرس جهده لصقل هذه الموهبة، وشحذها، وتطويرها، فدعا له ذلك الدعاء، وكأنه يظهر لابن عباس طموحه فيه، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها. ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت، بالفعل، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنجاز المهمة التي اختير لها.

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٦.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٧٩، أخرجه الترمذي وابن ماجه وورد بلفظ «اللهم علمه الحكمة» انظر في هذا الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٤١٥، وابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ١١١.

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلـك التكليف، وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الـرسول صلى الله عليه وسلم، وممَّن؟ من أحد خلفـاء الرسول صلى الله عليه وسلم الراشدين الذين جاؤوا بعـده لحمل راية الدولة والدين. فهذا عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ (الشخصية الثانية القريبة من ابن عبـاس) يدعو ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[١].

وكأن عمر ـ رضي الله عنـه ـ بترديده هذه القصـة على مسامع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به، والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقـرُّ بهما له بعد أن حقق فيهما ابن عباس من المكانة العـالية والمنزلة الرفيعة ما هو منتظر منه.

والحق أن عمر قـد أخذ بيد ابن عبـاس، وقربـه إليه، وشجعه وقـدمه مع الأشيـاخ وهو شاب[٢]، وكان يقدر فيه مواهبـه، فكان يقول لـه ـ كما يروي سعيد بـن جبير: «لقـد علمت علماً مـا علمناه»[٣]، وكان يجعلـه في مجلس الشورى[٤].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج١، ص ١٣٥.
(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص ١٠٠.
(٣) الذهبي، سير النبلاء، ج٣، ص ٣٤٤
(٤) قارن: ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٦، وقارن أيضاً: ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٧٩.

دخل على عمر يوماً، فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به، وتفتحت أساريره، وقال: «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة»(١).

وعن سعد بن أبي وقاص قال: «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعوه للمعضلات ثم يقول: قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار»(٢).

وقال عطاء: «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له: أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه»(٣).

وعن ابن عباس قال: «كان عمر رضي الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم: أتأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله؟ فقال: فإنه ممن قد علمتم»(٤).

وطلحة بن عبيد الله يقول: «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً»(٥).

---

(١) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٩، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٨.

(٢) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٢، ص ٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٠.

(٣) انظر ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٤، ص ٩٥.

(٤) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٠ وتجد معناه في ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٥ والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٧، وابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٢ والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٣١.

(٥) ابن سعد، الطبقات، ج١، ص ٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٠.

ويروي الشعبي: «قال عبد الله بن العباس: قال لي أبي: يا بني! إني أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار، فاحفظ عني ثلاثاً: لا يجربن عليك كذباً، ولا تغتب عنده مسلماً، ولا تفشي له سرّاً. قال: فقلت يا أبه كل واحدة منها خير من ألف، فقال: كل منها خير من عشرة آلاف» [1].

إن قرب ابن عباس من عمر قد بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكل، أو التكوين الثقافي عنده رضي الله عنه، وبالتالي فقد انعكس فيما بعد على إنجازه العلمي، وبالذات من حيث الجانب الذي يهمنا هنا وهو التآخي بين الأدبي والشرعي، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يشجع على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير [2]، ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيانته من الضياع، إذ كان يقول: «يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» [3].

إن هذا الملمح من ملامح منهج عمر بن الخطاب في تأويل الكتاب، أو شرح غريبه، ليقدم بين أيدينا بعض حدود الفضاء العلمي الذي التقى فيه

---

(١) المبرد، الكامل، ج٣، ص ٣٤٤.

(٢) راجع قصة عمر مع شيخ من بني هذيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**أو يأخذهم على تخوف**﴾ في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠ ص ص ١١٠ ـ ١١١، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١١.

(٣) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص ١١١.

ابن عباس بالخليفة الراشد الثاني . فالعلاقة الشخصية بينهما هي ، كما أوضحنا آنفاً ، على درجة من القوة والثبات والتفاعل ، ولا جدال في أن علاقة على ذلك المستوى من الرسوخ ستفسح هامشاً رحباً للتثاقف ، والحوار، وتلاقح الآراء والأفكار. ووجود ابن عباس على هذه الدرجة من القرب من عمر يعني أن أمام الصحابي الصغير فرصة نادرة ليأخذ عن الخليفة ، الذي يتقدم عليه في السن والخبرة الدينية ، أموراً كثيرة ، ربما كان في مقدمتها تعميق فكرة تآخي الأدبي والشرعي ، أو بمعنى آخر الإفادة من الشعر في شرح الغريب . فمهما كانت شهادات عمر المتكررة في حق ابن عباس ، من حيث علميته وألمعيته ، إلاّ أن ذلك ليس له أن يؤدي إلى غمط مكانة عمر نفسه العلمية والثقافية . لا بل إن الخليفة هو من بين أبرز الصحابة الذين عرفوا بعمقهم الشديد في مسائل «الشرعي» كما عرفوا بثقافة واسعة في ما هو متعلق بالأدبي ، أي الشعر على وجه الخصوص . فعمر الذي يدعو الناس إلى اللجوء إلى الشعر؛ لأن فيه معاني الكتاب ، لا نحسبه هو نفسه إلاّ من أبرز المطبقين لهذه الدعوة الممتثلين لها . هذا فضلاً عن الروايات المتعددة التي تلح دائماً على إظهار علاقة مميزة لعمر بن الخطاب بالشعر: حفظاً ، واستشهاداً ، ونقداً .

وما من شك في أن هاتين الشخصيتين (الرسول صلى الله عليه وسلم وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي ، وتشكل المنابع عند ابن عباس ، ثم فيما بعد في تطور مساره العلمي : الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) . والثاني بتقريبه له ،

وتشجيعه، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة، المباحة، التي يمكن أن يلتقي عليها الإلهي (القرآن) بالإبداع البشري (الشعر).

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى «أنه قد أخذ ما عند علي بن أبي طالب من تفسير»(١)، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، بل ربما فعل ذلك هو نفسه، استطعنا في هذه الحالة أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها تأثيرها على ابن عباس.

إن علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ يحتل هو الآخر، موقعاً خاصاً في التأثير على التشكل الثقافي، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس، لا سيما في مسألة التفسير واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب.

ونعتقد أن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب إلى جانبه، وفي صفِّه، وهو يجرب مشروعه الذي يرتكز على فكرة تآخي الأدبي والشرعي. إن في وجودهما معه، أو قريباً منه، ما يشد من أزره، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار، لا سيما في مواجهة الفريق المناهض لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد). فلقد كان هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، ويرى أن في ذلك «جرأة» لا تجد كل القبول. ولقد كان يقف في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر، (وسيأتي ذكر ذلك).

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٣، وانظر هذا المعنى الزركشي، البرهان، ج٢، ص ١٥٧.

لقد مرّ بنا في بعض أخبار عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكانات حبر الأمة الذهنية، وقدراته العقلية، واستعداداته العلمية. فإذا ما انثنينا هنا نحو المدَّخر العلمي عنده ـ رضي الله عنه ـ لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها: «الشرعي» و«الأدبي»، وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف ـ هو الآخر ـ بالتعدد والكثرة، كما أنه له، فوق ذلك، دلالاته الموحية العميقة.

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة، أو قطبيها المذكورين، وإن التفكر في مدى تمكنه ـ رضي الله عنه ـ منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة، أمران من شأنهما أن يساعدا على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازه العلمي الذي اشتهر به، بل التفوق فيه. فلولا أنه كان متمكناً من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه، أو بالأحرى، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج.

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس، في الجانبين، وذلك في ذاكرة واحدة، ووجدان واحد، يضعنا أمام شخصية مغايرة لما سواها كما سبق أن أشرنا. وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلاّ وجه واحد من وجوه مشروع التآخي بين الأدبي والشرعي، أو هو الطريق إلى تحقيقه وتجسيده وإعادة إنتاجه. وليكن ذلك، هذه المرة، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه، وليكن في مرة أخرى لاحقة على مستوى ممارسات الصحابي الفذ

العلميـة في مجالسـه، وفي نـدواته ذات الإيقـاع اليـومي، والصلـة بجمهـور الناس. كما سنرى فيما بعد.

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «ابن عباس أعلمنا بما مضى، وأفقهنا فيما نزل، مما لـم يأت فيه شيء. قال عكـرمة: فأخبرت ابن عبـاس بقولـه، فقال: إن عنـده لعلماً، ولقـد كان يسأل رسـول الله صلى الله عليه وسلم عن الحلال والحرام»(١).

وهنا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام/ الجاهلي: «ما مضى». وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة المقدسة، بكل شعبها وفروعها، وقد رمز لها بـ «ما نزل».

إن «مـا مضى»، و«مـا نـزل»، في عبـارة عبـد الله بن عمـرو بن العـاص يشملان في الـواقع التاريخي للحقبـة التي نتحـدث عنها ولما سبقها، كـامل الفحوى الثقافيـة في ملامحهـا العامـة. فـ «مـا مضـى» يتضمن بالضرورة: التاريخ والأيـام والوقائع والأنساب والخطـابة والأمثال. . والشعر بـالذات. و«ما نـزل» يعني حتماً ما عـرف ـ في فتـرة ابن عبـاس ـ من أدوات الثقـافـة الإسلاميـة الجديـدة، وقوامها القرآن والحديث، ومن عنـاصرها: التفسير أو التأويل، والفقه إلخ. . .

فعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً ـ حتى نفسه إذ يختار صيغة المتكلمين ـ في عدم مضاهـاة ابن عبـاس، فما بالك بالتقـدم عليـه في العلم بـ «ما مضى» أو الفقه في «ما نـزل»؟! والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات، وإنما الطريف

(١) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٦١، وابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٧١.

هـو في الجمع، في آن واحـد، بين الثقافتين: القـديمـة والجديـدة، ومن ثم التفوق في كلتيهما بنفس المقدار.

ربما كـان هنـاك من معاصري ابن عبـاس، أي ممن هم في مـواقع شبيهـة بموقعـه من حيث العلـم بـ «الشرعـي»، مَنْ هـم على درجـة من التمكن في معرفـة هـذا ألـ «مـا مضى» والإحاطـة به، لكنهم في كل الأحوال لا يقدمون أنفسهم ـ كابن عباس ـ مرجعيـة حقيقية واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقـد ظل لديهم العلم بـ «مـا مضى» متـوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيـز الأمكن، على «مـا نزل» أو العلم الشرعي، لأهميتـه حتماً، ولتفـرّده واقعاً، بـالمركز المتقدم على كل مـا سواه من المعـارف الأخرى، في تلك الفترة التاريخية بالذات. هذا فضلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحيـاة التي سبقت الإسلام والشعـر بالـذات كان لـه نصيبه الأوفـر من تلك الانتقاصات. إضافة إلى الوضع الجديـد الهامشي الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الرأي في إمكـانات ابن عبـاس بالنسبة للقـديم، واللغة بالذات هكـذا: «ينبغي أن يحسن الظن بابن عباس؛ فيقـال: إنه أعلم بلغة القوم من كثير من علمائهم» (١).

القديم «الموروث» والجديد «المقدس» في ممارساته اليومية

هكذا كـان ابن عباس في الشرعي «أعلم الناس»، وإن مما سـاعد على أن يتهيأ له كل ذلك الظـروف والصلات التي أشرنا إليها سابقاً.

---

(١) ابن جني، المحتسب في تبيين شـواذ القـراءات، ج٢، ص ٣٤٢ (نقله د. بكـار، ابن عبـاس، ص ٢١).

لقد كـان ابن عباس أيضـاً في «الأدبـي» بمكـان لا يستهان بـه من حيث القوة والثـراء والتفاعل، إذ شكل الأدبي جـزءاً أصليّاً في ثقـافته، وبـالتالي في إنجازه العلمـــي حيث يتصل الـــ «مـا مضى» بالـــ «مـا نـزل»، أو يتـواشج «القديم» مع «الجديـد»، أو يلتقي القرآن بالشعر ضمن ساحة الممكن، وفي هامش المباح، أو فيما لا يتعارض مع قدسية الوحي أو يناقضها. وقد ساعده على المضي في هـذه السبيل تلك الظـروف نفسها، وتلك الصـلات ذاتها، إذ فتحت الآفاق أمامه، و إذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو آلية متفاعلة تتدخل في التشكيل الثقـافي نفســـه عنـده رضي الله عنـــه، فتطبع تفكيره ومنهجـه، وبالتـالي تنعكس على إنتـاجه و إنجـازه ونظامـه الخاص في العلاقـة بالثقـافة والآخرين.

ولا شك أن الأرضيـة الصلبـة التي يقف عليهـا ابـن عبـاس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف المنـاطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان: الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسهـا هي التي جعلت ابن عباس الأكثـر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قـام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقـد كـان الأكثـر حظّـاً من كـل من سـواه في ضمان نجـاح تلك المهمـة والإتيان على ثمارهـا.

فابن عبـاس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بـإحاطاته الـواسعة فحسب، ولكنه تميـز ـ فـوق ذلك ـ بمزج الثقـــافتين داخل وعيـه الـواحد، ووجـدانه

الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني بالأحرى تقريبهما من بعضهما البعض، ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكُّل البنية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تآخي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الناس، فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام» (١).

فإذا كان عمرو بن دينار يجمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كناية عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعمد إلى إيراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضاً بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديثه في مجالسه وندواته.

يقول عبد الله بن عتبة: «كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال: بعلم ما سبق إليه، وفقه ما احتيج إليه من رأيه، وحلم ونسب ونائل. وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي صلى الله عليه وسلم منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه، ولا أفقه في رأي منه، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن، ولا بحساب ولا بفريضة منه، ولا أعلم فيما مضى ولا أثقب

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٢، والزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٩٥.

رأيـاً فيما احتيج إليه منه، فلقد كان يجلس يومـاً ما يذكر فيه إلا الفقه، ويوماً ما يذكر فيه إلا التأويل، ويوماً ما يذكر فيه إلاّ المغازي، ويوماً للشعر، ويوماً أيام العرب، مـا رأيت عالماً قط جلس إليه إلاّ خضع لـه، ولا وجدت سائلاً سأله إلاّ وجد عنده علمـاً»[1].

عبد الله بن عتبة يذكر هنـا: الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافـة الجديـدة ومعـارفها. كمـا يذكـر: العربيـة والشعر والمغـازي وأيام العـرب (التـاريخ) من عناصر الثقافـة القديمة التقليديـة. ولا ينسى أن ينوه برأي ابن عبـاس الثاقب، دون أن يهمل الإشارة إلى أنـه في ممارساته ونـدواته اليـومية هـذه الـ «أعلـم»، فهو محيط بتلك المعـارف مجتمعـة، وهـو يشبع جلساءه وسـائليه فيهـا كلها، فما جلس إليـه عالم قط «إلاّ خضع لـه»، فهو المتفوق في النوعين: الجديد المقدس، أو الــ «ما نزل»، والقديم الموروث، أو الـ «ما مضى».

إن ابن عباس، كما مـر بنا، هو وحده، من بين جميع معـاصريه من علماء «الشرعـــي» أو الـ «مـا نزل» الـذي يقدم نفسـه، بجرأة ووضـوح، مرجعيـة حقيقية في «الأدبي» أو الـ «مـا مضى». بل إنه يفرد له، من بـرنامجه العلمي، كما في شهادة عبد الله بن عتبـة السابقة يوماً أو أيامـاً، فلا يتكلم إلاّ فيه، ولا

(١) ابن كثير، البـداية والنهـايـة، ج٨، ص ٣٠١، الكـانـدهلـوي، حيـاة الصحـابـة، ج٣، ص ص ٣٦٠ - ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسد الغابة، ج٣، ص ص ١١١ـ١١٢.

يـذكر سـواه. فالشعـر بالـذات له يـومه الخاص، فضـلاً عن المغازي وأيـام العرب. ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه.

ويبدو أن هذه المسألة كانت تشغل حيزها في ذاكرة الرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس، ربما لطرافتها، وشذوذهـا، وتفرد ابن عباس بها، فهي تتكرر في روايات أخـرى، إذ يقول عطاء في إحدى تلك الـروايات: «كان نـاس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتونه لأيام العرب ووقائعهم، وناس يأتونـه للفقه والعلم، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشـاءون، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يـوماً للفقه، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغـازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب»[1].

وهذا السلوك التنظيمي، الـذي تصطبغ به الحياة اليوميـة العلمية عند ابن عبـاس على الـرغم مما هو جديـر به من اهتمام وملاحظة، إلا أن الـذي يهمنا أكثر هو أنـه ـ رضـي الله عنـه ـ في مجـالسه وندواتـه يجعـل لـ «الأدبـي»، أو الثقافـة القديمة، أيامها الخاصة، وبـالتساوي ـ كمـا يبدو ـ مع أيـام العلم الجديد، أو الثقـافة المقدسـة، على أهميتها، وقيمتها الفـذَّة، وتمكنها الأمثل من وجدانات الناس عموماً واهتماماتهم.

والظـاهر أن ابن عبـاس قـد اشتهر ـ فعـلاً ـ في عصـره، من حيث كونـه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين، فها هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفتين:

يقول عطاء أيضاً: «ما رأيت قط أكـرم من مجلس ابن عباس، أكثر فقهاً،

---

(١) الزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٩٥.

وأعظم خشيــة. إن أصحاب الفقه عنــده، وأصحاب القــرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع»[1].

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية» وفي غيره من المصادر[2]، هي الأبلغ في تحوّل مجلس ابن عباس إلى مدرسة مهمة للتثقُّف في «الأدبي»، والتفقُّه في «الشرعي». فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه. ولا نعدم في تلك القصة أيضاً الروح التنظيمية نفسها التي يتسم بها سلوك ابن عباس مع مريديه ورواد مجلسه. يقول صاحب «البداية والنهاية» عن أبي صالح: «لقد رأيت من ابن عباس مجلساً لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابه حتى ضاق بهم الطريق، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام!) قال: فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابه، فقال لي: ضع لي وضوءاً، قال: فتوضأ وجلس، وقال: اخرج فقل لهم: من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل. قال: فخرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم عنه، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر. ثم قال: إخوانكم! فخرجوا. ثم قال: اخرج فقل: من أراد أن

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد. ج١، ص ١٧٤. وانظر أيضاً ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٢، الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣٢٠، ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

يسأل عن تفسير القرآن وتأويلـه فليدخل . قال : فخرجت فـآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألـوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألـوا أو أكثر. ثم قال : اخـرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقـه فليـدخل . قـال : فخـرجت فـآذنتهم فـدخلـوا حتى مـلأوا البيت والحجرة ، فما سألـوه عن شيء إلا أخبرهم به ، وزادهم مثله وأكثـر. ثم قال : إخـوانكم! فخـرجـوا . ثم قال : اخـرج فقل : من كـان يـريـد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل ، فخـرجت فآذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة ، فما سألوه عن شيء إلاّ أخبرهم به ، وزادهم مثله أو أكثر. ثم قال : اخرج فقل من كـان يريد أن يسأل عن العـربية والشعر والغـريب من الكلام فليـدخل . فخرجت ، فـآذنتهم ، فـدخلـوا حتى ملأوا البيت والحجـرة ، فما سألـوه عن شيء إلا أخبرهم بـه ، وزادهم مثلـه وأكثر. ثم قـال : إخـوانكم! فخرجوا . قال أبو صالح : فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً ، فما رأيت هذا لأحد من الناس» .

وعلى الـرغم مما قـد تبدو عليـه هذه القصـة ، لأول وهلة ، من تكـرار، في بعض عباراتها ، وفي بعض أحداثها ، وهو تكـرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل ، إلاّ أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسـه قيمة خاصة ، إذ إنه الإلحاح على بعض الفـواصل المهمة في الحيـاة العلميـة اليوميـة عند ابن عبـاس رضي الله عنهما .

فهـو «عمومـاً» يخصص يوماً لكل نوع من أنـواع المعـارف في عصـره كمـا مـر بنـا .

وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد، ولكن ليس في آن واحد، كما هي قصة أبي صالح هذه.

والمهم هنا، أيضاً، هو الكشف عما يوحي بنظام خاص في نشاط ابن عباس العلمي اليومي، فدخول تلك المجموعات إلى داره، وخروجها منها، ثم طريقة أدائه معها، ترغمنا على أن نستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات الثقافية في زماننا الحاضر هذا: إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو الندوات، وكل محاضرة أو ندوة في علم خاص، وهو إما «شرعي» أو «أدبي». وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عن ما يسأله عنه الحضور، لكنه دائماً «يزيدهم مثله وأكثر».

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أجل العلم (في الشرعي والأدبي) ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» غير ابن عباس. ولا غرابة في ذلك، لأن هذا أمر يتحدث به كل من يخوض في سيرة ابن عباس، وقد ذكر صاحب الطبقات [1] أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس، يقصدونه من كل حدب وصوب، لمختلف العلوم، فهؤلاء يأتونه للشعر، وأولئك للأنساب، وآخرون لأيام العرب ووقائعها، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء.

فالقديم التقليدي موجود، والجديد المقدس موجود أيضاً، وهما متعايشان معاً جنباً إلى جنب، في وجدان ابن عباس وعقله، وفي تصرفه وممارسته، أو في مجالسه وندواته.

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٧.

الإنجـــاز

موقعه من ثقافة التأويل

للتـوغل في مسألة تـآخي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عبـاس، رضي الله عنـه، وعلى مستوى آخر هـو مستوى الإنجاز العلمي، لا بد من الحديث، ابتـداءً، عن ابن عباس المفسِّر، والعـالم بأمـور التأويل وقضـاياه. فهـو، من جانب، لم يكن كـالبقية ممن اشتغلوا بهذه المسألـة إنجازًا ومنزلة، إذ تأكـد له دون غيره لقب «ترجمان القرآن» [1]. وهو، من جانب آخـر، ليس كأحد ممن سواه من معاصريه كشفاً وتجريباً ومغامرة، إذ استخدم منهجاً عرف به، وهو بـالتحـديد المنهج الـذي يلتقي فيـه القـرآن والشعر (شرح الغـريب)، وهـو

(١) الهيثمي، مجمع الـزوائد، ج٩، ص ٢٧٦، الكانـدهلوي، حيـاة الصحابـة، ج٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفــة الصفــوة، ج١، ص ٣٨٠، ابـن حجــر، التهــذيب، ج٥، ص ٣٧٨، والإصابة، ج٢، ص ٣٣٢، ابـن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٢٩٥، السيـوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٣٠.

النموذج الأمثل والأقوى لتآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجيّاً، وإنجازاً علمياً، كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فما دمنا بصدد الوصول، في النتيجة، إلى هذا المستوى من مستويات تآخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس، فإنه يتعين أن نتعرض له، رضي الله عنه، من حيث الفضاء الذي استوعب تجربته، والميدان الذي جرت فيه خيوله، فكان من الظافرين، ونعني التأويل، على منهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن موقع ابن عباس المتفوق من ثقافة التأويل (أو الحركة العلمية التي جعلت الوحي محوراً أساساً لها) هو أبرز الأمور التي دعمت موقف ابن عباس، وعززت آراءه وأفكاره، وهو يقدم للناس مشروعه الذي يؤاخي بين «الأدبي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر (في مجال المباح من فضاء اللغة).

لقد اختار له الرسول صلى الله عليه وسلم ـ كما مر بنا ـ المهمة العلمية التي كان عليه أن يضطلع بها، وذلك منذ أن سماه «ترجمان القرآن» [1]، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب. ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب دعوة نبيه، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم، بل لقد أضحت تسميته بترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأفواه، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم، وبتكريسهم للقرآن الكريم، وقراءاته،

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٦.

وتفسيره، وعلومه الأخرى، إذ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة.

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره، لا يتردد في القول: «لو أدرك ابن عباس أسناننا ما عشره [1] منا رجل» [2]، وكان يردد دائماً: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» [3].

لقد كان إلمامه ـ رضي الله عنه ـ واسعاً بلغة القرآن ومعانيه وحتى أنه هو نفسه قال: «كل القرآن أعلم إلاّ أربعاً، غسلين[4]، وحنانا [5]، والأواه[6]، والرقيم [7]» [8].

---

(١) أي ما بلغ أحد منا عُشْر ما عنده.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٠، ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٢، والتهذيب، ج٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري، ج٧، ص ١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص ١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٠.

(٣) ابن سعد، الطبقات ج٢، ص ٣٦٦، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠، ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص ١٠٠.

(٤) في قوله تعالى: ﴿**ولا طعام إلاّ من غسلين**﴾ سورة الحاقة، الآية ٣٦.

(٥) في قوله تعالى: ﴿**وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقيّاً**﴾ سورة مريم، الآية ١٣.

(٦) في قوله تعالى: ﴿**إن إبراهيم لأوّاه حليم**﴾ سورة التوبة، الآية ١١٤. وفي قوله تعالى: ﴿**إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب**﴾ سورة هود، الآية ٧٥.

(٧) في قوله تعالى: ﴿**أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا**﴾ سورة الكهف، الآية ٩.

(٨) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ١٩٢، السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج٢، ص ١٧٥.

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل، وما يبذل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس، كان يقول عن نفسه أيضاً: «إني لآتي على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (١).

وروي عن شقيق أنه قال: «خطب ابن عباس وهو على الموسم - أي الحج - فافتتح سورة البقرة، فجعل يقرأ، ويفسر، فجعلت أقول: ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٢).

لم يكن هناك من أحد يستطيع أن يباري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب. لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن»، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثته الأجيال، وتناقله الصحابة والتابعون، وجميع أهل التفسير، ومؤرخو الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا.

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به، واضطلع بالمسؤولية التي اختير لها، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه. «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره»(٣).

وهذا علي بن أبي طالب، وهو من هو في العلم بالقرآن، لا يتردد، هو الآخر، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكناه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل. لقد كان عليٌّ يسمع

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد ج٩، ص ٢٨٤، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٣.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٢، وانظر في هذا المعنى الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٦٠، ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٣، ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص ١٠٠.

(٣) الخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ١١٠.

تفسيره ويقـول: «كأنما ينظـر إلى الغيب من ستر رقيق»[1] كناية عن ذكائه، وفهمه، ونفاذ بصيرته، ورهافة حسه، وشفافية رؤيته، فهو في نظر عليّ قادر على تحسس ما لم يستطعـه غيره، واكتشاف ما لم ينلـه سواه من معـاني القرآن الكريم ومضموناته الثـرة. إنه يستطيع أن يمتح من هذا النبع ما لا تصل إليه دلاء الآخرين، فكأنه بما أودع الله فيه من قـدرات، وما هيأ له من إمكانات، الأقرب إلى روح الكتاب، والألصق بلغته، والأدنى إلى استلهام بلاغته.

يقول ابن عمر: «ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد»[2].

وروي عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال: «سل ابن عباس، فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد»[3].

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابة بتفسير القرآن»[4].

وعن أبي بكـر الهذلي، قـال: دخلت على الحسن فقلت: «إن ابن عبـاس من القرآن بمنزلة»[5].

---

(١) الزركشي، البرهان، ج١، ص ٨. وانظر في هذا المعنى ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٢.

(٢) ابن حجر، التهذيب، ج٥، ص ٢٧٨، وفتح الباري ـ بلفظ آخر ـ ج٧، ص ١٠٠.

(٣) ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٢.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص ١٠٠.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٧، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٨، والسيـوطي، الإتقـان، ج٢، ص ٥٣١. وفي البيان والتبيين للجـاحظ (ج١، ص ٨٥) أنـه قيل للحسن يا أبا سعيد، إن قومـاً زعموا أنك تذم ابن عباس، قالوا: فبكى حتى اخضلت لحيته، ثم قال: «إن ابن عباس كان من الإسلام بمكان، إن ابن عباس كان من القرآن بمكان..» إلخ.

إن إحــدى القراءات الممكنــة لهذه الجملة في صيغتهــا الاسميــة التأكيديـة ليس لها إلا أن تقصر «المنـزلة» المتقـدمة من القـرآن وعلومـه وتفسيره على ابن عباس وحده .

وهي لا تصادر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنهـا تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحملـه تركيب آخر للجملة من «مجاز» يبعث على نـوع من الحميمية والقـرب والالتصـاق بين القرآن الكـريم وابن عباس .

ويحلو لنا في هـذا الصدد أن نعيد إنتاج تلك الجملة بطـريقة أخرى ، كأن نقول : كان «لابن عباس منزلة (عند) القرآن» . . وأي منزلة !

لقـد كان عمـر يقول : «ذاكم فتى الكهـول ، إن لـه لسانـاً سؤولاً ، وقلبـاً عقولاً . كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قـال عشية عرفة) ، فيقرأ سورة البقرة وآل عمران يفسرهما آية آية ، وكان متجها نجداً غرباً»[1] .

وقال أبـو مليكة : «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القـرآن ومعه ألواحـه ، فيقول له ابن عبـاس : اكتب ! قال : حتى سألـه عن التفسير كله . وعن مجاهـد قال : عـرضت المصحف على ابن عباس ثـلاث عرضـات ، من فاتحته إلى خاتمته ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»[2] .

---

(١) في الهيثمي ، مجمع الـزوائد ، ج٩ ، ص ٢٨٠ . «كـان ابن عمــر» وليس عمـر ، أمّــا في الحافظ الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج١ ، ص ٣١٨ فعمر . ونظن أن الأليق تاريخياً رواية الهيثمي .

(٢) الطبري ، التفسير ، ج١ ، ص ٩٠ ، نقله الخن ، د . مصطفى ، عبد الله بن عباس ، ص ١١١ .

لقد كان الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم كعلي ـ رضي الله عنه ـ بالقضاء، وزيد بالفرائض، ومعاذ بالحلال والحرام، وأبي بالقراءة، فلم يسمّ أحد منهم حبراً إلا عبد الله بن عباس، لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم «التأويل»[1].

وصدور المفسرين من الصحابة: علي، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»[2].

لقد كان ابن عباس، هكذا، يتزعم، دون منازع، حركة التفسير كلها، على الرغم من القول السابق بتقدم عليّ عليه، وعلى الرغم مما يقال أيضاً من أنه أخذ التفسير في الأصل عن عليّ. لقد تحققت لابن عباس منزلة من حركة التفسير لم تتحقق لغيره، تلك الحركة التي اعتبرت، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني، نقطة البداية في تدفق أنواع «الآداب الحادثة» كما يسميها بعض الباحثين[3].

إن ابن عباس يعد، في الوقت نفسه، خارجاً عن المعهود في التفسير، وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ[4]، إذ كان يفسر القرآن بالرأي أحياناً، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب،

---

(١) الزركشي، البرهان، ج١، ص ٨.

(٢) الزركشي، البرهان، ج٢، ص ١٥٧.

(٣) جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج١، ص ٢٣٧.

(٤) قارن: جولد تسهير، المذاهب الإسلامية في التفسير، ص ٦٩ نقله سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٢.

ولكن على الرغم من هذا، فقد كان الجميع يقرون له بالتقدم والسبق. وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقته، فهي - أي تلك التحفظات - لا يمكن أن تطال قدراته وعلمه، كما أنها لم تستطع أن تصادر كلية منهجه ومشروعه.

إن هذه المكانة التي يحتلها ابن عباس في مجال التأويل، هي التي أعطته الحق في أن يمضي في تجربته، في المؤاخاة بين الأدبي والشرعي على مستوى الإنجاز العلمي، ونموذجه هنا لقاء الشعر بالقرآن في الساحات المباحة من ساحات التفسير.

إن تلك المكانة هي التي هيأت له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها، فيلتف حولها المريدون والمؤيدون، بحيث يشكل ابن عباس، ومن ورائه هؤلاء، تياراً جديداً متفرداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير.

وكان من أشهر رجال مدرسته وأوعية العلم فيها من تلاميذ ابن عباس: سعيد بن جبير، ومجاهد، وطاووس بن كيسان اليماني، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن رباح[1].

إن أهلية ابن عباس العلمية، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أضفت على إنجازه شرعية ومصداقية وقوة ومضاء، بحيث مكنته بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار.

---

(١) سلقيني، د. عبد الله، عبد الله بن عباس، ص ١٠٧.

التفسير عنصراً حاسماً في فهم «الوحـي»

صحيح أن القرآن نزل﴿بلسان عربي مبين﴾[(١)]، وصحيح أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قال أيضاً: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربيّـاً﴾[(٢)]، وصحيح أنه ـ عز وجل ـ قال كذلك: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾[(٣)]، ولكننا لا ندري ما هو نصيب قول أبي عبيدة (معمر بن المثنى)[(٤)] من الصحة، أي القول الذي يرى فيه أنه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم «لـم يحتج السلف الصالح، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنـوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله».

إن المعروف هـو أن أول مفسر للقرآن الكـريم كـان الرسـول صلى الله عليه وسلم نفســه، وعائشة ـ رضـي الله عنها ـ تقول: «ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر القـرآن والآيات إلا بعد علمـه إياهن من جبريل»[(٥)] دليلاً على أنه صلى الله عليه وسلم كان يباشر هـذه المهمة بنفسه. وكان يقول صلى الله عليه وسلم: «أعـربوا القـرآن والتمسوا غـرائبه»[(٦)]، فمع منهـج «تفسير

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٣) سورة إبراهيم، الآية ٤.

(٤) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٨.

(٥) سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٦) أبو تراب الظاهري، شواهد القـرآن، ج ١، ص ٨. والمقصود بإعراب القـرآن هنا تفسيره وفهمه. والألبـاني في سلسلـة الأحـاديث الضعيفـة، ج٣، حـديث ١٣٤٥. يضع هـذا الحديث في خـاتمة الأحاديث الضعيفة.

القرآن بـالقرآن يجيء منهج «تفسير القرآن بـالسنة»، إذ إن الحديث الشريف هـو المصـدر الثـاني من مصـادر تأويل الكتـاب. ولقـد «كـان المفسرون من الصحابـة والتابعين ينتهجـون منهجاً يتلخص في الاسترشـاد بحديـث رسول الله»[١].

ومفسـرو الصحابـة العشـرة المشهـورون [٢]ـ رضـوان الله عليهـم ـ هـل كانـوا يفسرون القرآن إلاّ للسلف على الرغم من أنهـم ـ أي السلف ـ أدركـوا وحيـه إلى النبي صلى الله عليـه وسلم، وعلى الـرغم من أنهم كـانـوا عـرب الألسن، فلم يستغنوا عن المسألة عن معانيه ومقاصده.

ولماذا ـ يا ترى ـ كانوا إذن يتمـايزون في فهمه، وتأويله، واستكناه أسراره، حتى يُضْطر إلى وصف ابن عباس بـ«تـرجمان القرآن» [٣]، وحتى يقول علي ابن أبي طالب في ابن عباس أيضاً: «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»[٤]، وحتى تقبل وفود العرب، على ابن عباس كذلك، يقفـون ببابه، يسألونه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه؟! [٥].

إنه لمن الثابت أن السلف، والـذين أدركوا وحيه، كانـوا في حاجة، حتى هم، إلى السؤال عن معانيه.

---

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج١، ص ٢٣٦.

(٢) انظر السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٢٩.

(٣) انظر ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٦، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠.

(٤) الزركشي، البرهان، ج١، ص ٨، ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٢.

(٥) انظر ابـن كثير، البدايـة والنهاية، ج٨، ص ٣٠٢، الحافـظ الأصبهاني، حليـة الأولياء، ج ١، ص ٣٢٠، الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج٣، ص ٢٦٠.

وفهم القرآن ليس فهم ألفاظه فقط، على ما يجده بعض العرب والصحابة أنفسهم أحياناً من صعوبة في فهم تلك الألفاظ [1]، ولكن فهم القرآن هو أيضاً الإطلالة إلى «الغيب من ستر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عباس أو لتفسيره. وهذا أمر لم يحظ به إلاّ الموهوبون [2]، و«الراسخون في العلم». والقرائن كلها تقول إنه ليس كل العرب كانوا كذلك، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك.

إن واقع الأمر، إذن، يفيد أن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين:

الأول: وهو ما يتعلق بجانب اللغة، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الإسلام على ثلاثة مستويات:

١ ـ اللغة المثالية: وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب.

٢ ـ اللغة البدوية: وهي التي كانت تستخدم في بوادي نجد وتهامة والحجاز.

٣ ـ لغة الحواضر: وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشام، وهذه ليست على مستوى واحد، بل

---

(١) ابن عباس نفسه لا يخفي ذلك حين يقول: «كل القرآن أعلم إلا أربعاً، غسلين، وحنانا، والأواه، والرقيم». انظر السيوطي، المزهر، ج٢، ص ١٩٢، وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٣.

(٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٦). «وفوق ذلك، ففي القرآن آيات كثيرة لا يكفي في تفهمها معرفة ألفاظ اللغة وأساليبها، مثل: ﴿**والعاديات ضبحا**﴾، ﴿**والذاريات ذروا**﴾، وما المراد بالليالي العشر في قوله تعالى: ﴿ **والفجر وليال عشر** ﴾؟ وما المراد بليلة القدر؟ إلى كثير من أمثال ذلك» إلى أن يقول: «ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة»، ثم يقول: «الحق أن من البديهي أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه».

يختلف بعضهـا عن بعض وتتفـاوت حظـوظهـا في القـرب مـن اللغـة المثـاليـة»[1].

ولا شك أن العرب الذين نزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستويات جميعاً، وعليه فـلا بد أن أفهامهم، بالنسبـة إلى لغة القرآن، ستتفـاوت بتفاوت تلك المستويات، وبتفـاوت انتماءاتهم إلى تلك اللغات. وليس بينهم من يحيط بها جميعـاً.

فهذا عمر بن الخطـاب ـ رضي الله عنـه ـ يسأل أصحابـه عن معنى قوله تعالى: ﴿**أو يأخذهم على تخوف**﴾[2]، فيقوم إليـه شيخ من «هذيـل» فيقول له: هذه لغتنـا، التخوف التنقص. فيقول عمر: هل تعـرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر:

تخول الـرحل منهـا تـامكـا قـردا ... كما تَخَوَّفَ عـود النبعـة السَّفِنُ[3]

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»[4].

---

١) الحلواني، د. محمد خير، المفصل في تاريخ النحو، ص ص ١٩ ـ ٣٠.

(٢) سورة النحل، الآية ٤٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ص ٨٧ ـ ٨٨، وانظـر أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١١.

(٤) الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٩٣، والسيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣١٤.

ويقول أيضاً: ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿**ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين**﴾[1]، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أنا أفاتحك، يعني: أقاضيك»[2].

الثاني: ما يتعلق بـ «الستر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في حديثه عن ابن عباس. وهو ما يعني بعبارة أخرى أسرار التأويل، التي نحسبها تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الثاقبة والقدرة على الاستقراء والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث الشريف، مما يعني «رسوخاً» في العلم الشرعي، يهيئ لبلوغ تلك الأسرار.

ولقد كان كثير من العلماء يحجمون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من الأدوات الضرورية لبلوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً» ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي[3] يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه، حذراً أن يزلوا، فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين. فكان الأصمعي ـ وهو إمام أهل اللغة ـ لا يفسر شيئاً من غريب

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٨٩.

(٢) الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣، السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣١٤.

(٣) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ٣٤، الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٥، وانظر في موضوع الأصمعي هذا السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

القرآن، وحكي عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: ﴿ قد شغفها حبّاً ﴾ [1]، فسكت وقال: هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها وهي لكم شغاف [2]؟! ولم يزد على ذلك أو نحو هذا الكلام».

بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، روي أنه سئل عن قول الشماخ:

طوى ظِمْأها في بيضة القيظ بعدما   جرى في عنان الشِّعْرَيَيْن الأماعز

فأبى أن يفسر في عنان الشعريَيْن [3].

وتدخل في هذا الباب المقولة الشهيرة بأن القرآن «حمّال ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الوجوه، أو يصح له التأوّل فيها؟

إنه لا بد، هنا أيضاً، من توافر الشروط الموضوعية لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ حين بعث ابن عباس لمحاجة الخوارج وإرشادهم إلى الصراط السوي قال له ـ من حيث

---

(١) سورة يوسف، الآية ٣٠.

(٢) أما ابن عباس فقد بيّن ما يراه من معنى ﴿ شغفها حبّاً ﴾ لاجئاً في ذلك إلى الشعر، فقد روي أن نافعاً ابن الأزرق قال له: «يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿ قد شغفها حبّاً ﴾ قال: الشغاف في القلب في النياط، يقول قد امتلأ قلبها من حب يوسف. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول:

وفي الصدر حب دون ذلك داخل   دخول الشغاف غيبته الأضالع

انظر السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، ص ٤٢.

(٣) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٢٥.

أخرج ابن سعد عن عكرمة عن ابن عباس ـ: «اذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة».

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له: «يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل ـ أي فأعرف فيم نزل ـ قال: صدقت، ولكن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون. ولكن خاصمهم بالسنن، فإن لم يجدوا عنها محيصاً. فخرج إليهم فخاصمهم بالسنن، فلم تبق بأيديهم حجة»[1].

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي أنه قال: «خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر، وانتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد عليَّ ما قلت، فأعاده عليه فعرف عمر قوله، وأعجبه»[2].

وابن عباس المحيط بجسامة مهمة التفسير، وتعقيد طرقه ودروبه، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهيله، قسم موقف الناس من تفسير القرآن الكريم

---

(١) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ١٤٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ٣٤٨.

إلى أربعة أقسام، حيث «روى عبد الرزاق في تفسيره عن سفيان الثوري عن ابن عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، يقول: الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلاّ الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب»[1].

والنتيجة، أن القرآن قد نزل فعلاً «بلسان عربي مبين»، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستوون في فهمه، ومعرفة غريبه، وبالتالي تفسيره وتأوُّله، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره.

وابن قتيبة يقول: «العرب لا تستوي بالمعرفة بما في الغريب والمتشابه»[2].

«الأدبي» عنصراً حاسماً في تفسير الوحي
(التآخي في ساحة اللغة)

إن الناس، هكذا، لا بد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك، وهي شروط يقع جانب منها في «الشرعي» ويقع الجانب الآخر في «الأدبي» بالتحديد.

إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي، بحيث يغوصون بالمستوى نفسه، في أسرار الوحي وأبعاده، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام»، وبالشعر، ولغة العرب وعاداتهم. فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم.

---

(١) الزركشي، البرهان، ج٢، ص ١٦٤. وفي المصدر نفسه (ج٢، ص ٧٤)، «أن ابن عباس قال: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله».

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «فسر» مقال: أمين الخولي.

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا، أو بعضه، كان أكثر معرفة، وأوسع فهماً، لمعاني القرآن، وغريب ألفاظه[1].

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لابن عباس بين المفسرين الآخرين، والصحابة جميعاً، من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله.

فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي.

وهو، في الوقت نفسه، على معرفة واسعة بـ «الأدبي»، وإدراك عميق لأساليب الكلام، والشعر، ولغة العرب.

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة، المقدسة والتقليدية، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيما إفادة، بل إنها من أبرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل.

فبقدر ما هو، إلى جانب الشروط الأخرى، عالم بالشعر وبلغة العرب بقدر ما برز في التفسير وأدرك أسرار التنزيل.

وبعبارة أخرى، بقدر ما نرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس، بيسر أكثر، إحاطته بالشعر، ولغة العرب، و«أساليب الكلام».

إن «الأدبي»، يتحول إذن، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجازه العلمي.. أي التفسير، على طريقته بالذات، وحسب منهجه.

---

(١) قارن: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

فالشعر يعينه على فهم الغريب، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام»، لأنه في ذؤابتها.

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكيب والصيغ؛ لأنه نموذج متقدم من نماذجها.

وبمقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير وإلى التأويل، في كل زمان ومكان، أيام الصحابة أنفسهم، وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله إلى الأفهام المتفاوتة، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسراره وخفاياه.

يوازي ذلك، ويسير معه بنفس الأهمية، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام. . أي باختصار شديد في حالتنا هذه: معرفة «الأدبي» وفي مقدمة ذلك، حتماً، الشعر، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم.

لقاء القرآن والشعر

عند ابن عباس

إن الشعر ـ بالتحديد ـ في هذه العملية المركبة (القرآن ← التفسير ← الشعر) يأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية إنتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

و إن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة، وأقامها، وجربها، وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه. ولجوؤه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور تآخي الأدبي والشرعي في إنجازه العلمي، إذ استطاع أن يجسد ذلك التآخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع ـ رضي الله عنه ـ أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب. وهذا المنهج يتضمن التقاء

الـوحي «المعجـز» مع أفضل مـا في اللغـة من نمـوذج للفصاحـة والبـلاغـة (الشعـر) أو هـو ـ أي المنهــج ـ يتضمن تـوثيق الصلة بين أعلى مـــا في قمة الثقـافة العـربيـة من فكر وبـلاغـة (القـرآن)، وبين الشعر الـذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التنزيل، وفك مغـاليقه. وإن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب، بل إنها تـذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفســه لا يفتأ يردد: «ما أرسل الله عـز وجل من نبي إلاّ بلسان قومه»[1]، ولكنه لم يجعـل من «عربيـة» القرآن مبرراً لعـدم العنايـة بالتفسير والتأويل، بحجـة أن العرب أحـرى بفهمـه، فهو إنما نـزل بلغتهم، بل على العكس فلقـد جعل من ذلك دافعـاً إلى الانقطـاع للتفسير والإخلاص لـه، مستمداً من التأكيـدات القرآنيـة نفسها على «عربيـة» القرآن مـا يشجعه على الاستناد إلى «الأدبـي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر في كل هذا، مصدراً حاسمـاً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن القـرآن كثيــراً، فيقـول هـو كــذا وكـذا، أمـــا سمعتم الشـاعر يقـول كـذا وكــذا»[2].

---

(١) ابن فارس، الصاحبي، ص ٤٣.
(٢) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٧.

وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر»[1].

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلتم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر»[2].

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثيلٌ على يد غيره من معاصريه. فهو لم يلتفت إلى مناهضي مشروعه هذا، كما سيأتي. كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر، ضمن المباح والمتاح، أي حرج على الرغم من المزاج العام الذي قد يوحي ببعض التجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم.

بل لقد صار من الذائع عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعر عليه[3]. وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: إنه «مما سأله ـ أي نافع ـ عنه: ﴿**الم ذلك الكتاب**﴾ فقال ابن عباس: تأويله: هذا القرآن هكذا جاء. قال: أبو عبيدة: ولا أحفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد»[4].

---

(١) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣٢٦، و عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٢) السيوطي، المزهر ج٢، ص ٣٠٢، الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن ج١، ص ١٠.

(٣) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦.

(٤) المبرد، الكامل، ج٣، ص ١١٤٩.

هـذا هو مـوقع الشعر من منهـج ابن عباس في التفسير، وهـذا هو مـوقع الشعر أيضاً مـن مشروع التآخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديـد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعـر كـان أسهل للحفظ من النثـر، فهـو أكثـر علـوقـاً بالـذاكرة، وبـالتالي فهو أكثـر المحفوظ عنـد العرب [١]، ولكـن ليـس لهذا السبب وحـده كان يلجأ ابـن عباس إلى الشعـر. لقـد كان يلجأ إلى الشعـر، ويعول عليـه، لما يتمكن منه من إمكانـات ذاتية محضة، فهو الشـاهد الأول على بلاغة العـرب وفصـاحتهم. وهو النموذج الأمثـل لهمـا، وهـو ـ غير القرآن ـ مصدر لغتهـم ووعاؤها القديم.

إن ابن عباس لم يخفِ أبداً، اعتداده بالشعـر وانحيازه إليه، من حيث هو فن وإبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارساته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة.

قـال مسروق: «إذا رأيت ابن عباس قلت: أجمل النـاس، فإذا نطق قلت أفصح الناس» [٢].

وقال الجاحظ [٣] عن فصاحته وبلاغته: «ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس».

---

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٢. ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٣.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ٣٣٠.

وقالـوا: «خطبنا بمكة ـ وعثمان رضي الله عنـه محاصر ـ خطبة لـو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا»(١).

وقال الحسن عن ابـن عباس: «كان والله مِثَجّـاً يسيل غَرْبـا»، ثم يعرف الجاحظ المثجّ بالسـائل الكثيـر وهو من الثجـاج، ويقول: الغرب هـا هنا: الـدوَّام»(٢).

وفي «الحليـة» أن عمر بن الخطـاب كان يقول عنه: «كان مثجة نَجَـداً(٣) غربـاً»(٤).

وحين نـدرك المعنى الصحيح، لأن يصبح ذائعـاً عنـد اللغـويين أن ابن عباس لا يشرح شيئـاً من الغريب إلا بإنشاد شيء من الشعـر عليه، نستطيع أن ندرك الأبعاد الحقيقية للمدى الذي بلغتـه إحاطة ابن عباس بتراث العرب الشعري، ونستطيع بـالتالي أن نتصور الحجم المناسب لأهميـة مشروعه في زجّ «الأدبـي» على «الشرعي»، وفي تعـزيـز فـرص المؤاخـاة بينهما، وفي بلـورة علاقتهما المتفاعلـة المثمرة وتطويرهـا، وهي علاقة لا تخدش «الشرعي»، بل تخدمـه، ولا تضعف من «الأدبـي»، بل تدعمـه وتعيـده إلى مكانـه الـذي يليـق بـه.

---

(١) انظـر في هذا المعنى الـذهبي، تذكـرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠. وانظـر أيضاً ابن الجوزي، صفـة الصفوة، ج١، ص ٣٨٢، ابن حجـر، الإصـابـة، ج٢، ص ٣٣٣، والكـانـدهلـوي، حيـاة الصحابة، ج٣، ص ٢٦٠.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ٨٥ وانظر المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٣) النجد (محركة) من نجد الماء إذا سال.

(٤) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٨.

إننـا نستطيع أن نفهم مبررات انتشـار تلـك السمعـة عن ابن عبـاس بين اللغويين عنـدما نتـابع بدقـة مـا قيـل عنـه رضي الله عنـه ، ومـا روي من أخبـاره حـول مسيرتـه الطـويلـة في التأويل ، حيث كـان الشعـر، في تلك المسيرة ، كما قلنا آنفاً ، أحد مصادره الرئيسة .

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعماً لهذه الفكرة ، وشاهداً قويّاً من شـواهدها قصتـه المشهورة مع نـافع بن الأزرق [1]، وهي قصـة سؤالات يوجهها نافع ليجيب عنها ابن عبـاس ، مارّاً على «نحو مئتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم» [2]دون أن يخل بمنهجه المعروف ، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره .

ولا شك أن لتلك السـؤالات أهميتها بـالنسبة إلى الأدبي ومـركزه ، والمكـانة التي يمكن أن يتبـوأها في فضاء الثقـافة العـربية في صـورتها الجديدة ، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخيـة بالنسبة إلى تجربة ابن عباس . فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهـر، إلى حد ما ، أوجهاً من المضـاعفـات التي مـرت بها التجربـة ، واستطـاعت أن تتجـاوزهـا ، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها .

لقد أخـرج بعض تلك السؤالات ابن الأنباري في «الـوقف والابتداء» [3]،

---

(١) هـو نافع بن الأزرق بن قيـس الحروري ، وكان رأس الأزارقـة ، وإليه نسبـوا . وقـد توفي سنـة ٦٥ للهجـرة . راجع المبرد ، الكـامل ، ج٢ ، ص ص ١٧٢ ــ ١٨١ ، والأصبهـاني ، الأغـاني ، ج٦ ، ص ١٤٢ ، انظر السامرائي ، د . إبراهيم ، سؤالات نافع . . . ، ص ٥ .

(٢) بكار، د . عبد الكريم الحسن ، ابن عباس ، ص ٦٣ .

(٣) ابن الأنباري ، الوقف والابتداء ، ج ١ ، ص ص ٧٦ ـ ٩٨ .

وأخرج بعضهـا الآخر الطبراني في معجمـه الكبير [1]، وكذلك السيـوطي في «الإتقان» [2]، والمبرد في «الكـامل» [3]، والهيثمي في «مجمع الــزوائد ومنبع الفوائد» [4]. كما حقق مخطوطـة عنها [5] د. إبراهيم السـامرائي، ونشرها في كتـاب تحت عنـوان «سؤالات نـافع بن الأزرق إلى عبـد الله بن عبـاس» [6]، وأجرت دراسـة حولهـا د. عـائشة عبـد الرحمن [7]، وألحقهـا محمـد فـؤاد عبـد البـاقي في آخـر «معجم غـريب القـرآن» [8]. وتعـرض لها أبـو تـراب الظاهري في كتابه «شواهد القرآن» [9].

---

(١) السيوطي، الاتقان، ج١، ص ٣٢٦.

(٢) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣٢٦، وما بعدها.

(٣) المبرد، الكامل، ج٣، ص ٢٢٢.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٦، ص ٣٠٣، وج٩، ص ٢٧٨.

(٥) يقول السـامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نـافع . . . ، ص ٦ : «وقد آثرت أن أنشر هـذه المسائل لمكـانها التاريخي في علـم التفسير، ولأنها لـم تنشر كلهـا (. . .) ومن أجل ذلك عمـدت إلى نشر المسائل كلهـا كاملة كما وردت في الأصل المخطوط المحفـوظ في دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتـب العربية الموجودة في الـدار لغاية سنة ١٩٢١م الجزء الثـاني)، ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/ م».

(٦) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨م.

(٧) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣.

(٨) انظر بكار، د عبـد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣. والسامـرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع . . . ، ص ٦، حيث يقول: «ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط، وكما وردت في «الإتقـان» فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنهـا نافع ابن الأزرق في المتن وأحـال على الحاشيـة التـي استشهـد بها ولم يبق في النص صـورة الســؤال والجواب».

(٩) طبع سنة ١٤٠٤هـ في جدة.

وليس من الضروري أن نوردها هنا، فهي، لكثرتها وتعددها، ستستغرقنا طويلاً. وسنورد بعض شواهدها في فصل آخر من هذا الكتاب.

وستظل إجابات ابن عباس عن تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية منهجية في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونهما وتفاعلهما المثمر. وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداء من تلمس معاني الغريب وانتهاء بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصبح الإحاطة بـ «الأدبي» متطلباً من متطلبات إدراك أبعاد «الشرعي»، وشرطاً من شروطه كما ألمحنا قبل قليل.

فلقاؤهما أو تآخيهما، هكذا، ضرورة لا محيد عنها، وهي ضرورة تفرضها طبيعة بنية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته.

الاختبار

إن أول ما نلاحظه فيما يتعلق بسؤالات نافع بن الأزرق هو السياق الذي انتظمت فيه، وكذلك المقدمات التي مهدت لها. فهي كلها، تكشف أحياناً ـ عند نافع ـ عن موقف «متحرج» حيال مشروع ابن عباس. هذا من جانب، أما من الجانب الآخر فيظهر أن الهدف الأصلي من تلك السؤالات لم يكن معرفة التأويل بقدر ما هو «اختبار» المشروع، في صدقه وفي منهجيته، وبقدر ما هو أيضاً «فحص» القدرة عند ابن عباس نفسه على معرفة الشعر، وعلى المقارنة والاستقراء.

ثم نقول أيضاً إن من الغايات الأصلية لتلك السؤالات «قياس» الشعر

نفسـه، من حيث مدى قـدرته، هـو من جهتـه، على التجاوب مع غـريب القرآن، ومن حيث مدى استطاعته على التوحد معه في لغة معجمية واحدة.

فعلى خلاف ما يراه الكثيرون في شأن هذه السؤالات، من حيث إن فكرتها المركـزيـة التي تـدور حـولها هي شرح بعض الغـريب، فإننـا نـرى نحن أن السيـاق الذي ينتظم القصـة، والمقدمـات التي تمهـد لها، تؤكـد بالأحـرى، المعاني الأخرى التي ألمحنا إليها آنفاً، وليس شرح الغريب فقط.

ولتوضيح ما تقـدم، هذا عبد الله بـن عباس ـ رضـي الله عنهما ـ «جـالس بفناء الكعبة وقـد أسدل رجله في حوض زمزم، إذ النـاس قد اكتنفوه من كل ناحيـة يسألونـه عن تفسير القـرآن، وعن الحلال والحرام، وإذا هو لا يتعـايا بشيء يسألونه عنه» (١)، وفي خضم هـذا الحشد الدرامي المكثـف (الكعبة. زمزم. القـرآن. الناس يتدفقـون بالأسئلة، ابن عبـاس يتدفق بالإجـابات)، يقول نافع بن الأزرق لنجدة بن عريم، الذي كان يشهد معه هذا المنظر: «قم بنـا إلى هـذا الـذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيـا بما لا علم لـه بـه!» (٢) (الموقف المتحـرج). والذي «لا علم لـه بـه» يحدد المقصود بـه السؤال التـالي الذي وجهـه نافع ونجدة إلى ابن عبـاس بعد أن اقتربا منه، إذ قـالا: «يا ابن عباس مـا يحملك على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم لك به، أشيئـاً سمعته

---

(١) سؤالات نافع، ص ٨، وانظر معنى قريباً من هذا في الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٨.

(٢) سـؤالات نافع، ص ٨، وانظـر الاتقان، ج١، ص ٣٢٧، وعبـد البـاقي، محمد فـؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦.

من رســول الله صلى الله عليـه وسلم أم هـذا منـك تخرصـاً؟» [1]، (الموقف المتحرج أيضاً) فهما لم يسمعا منه «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وإنما سمعا «اجتهـاداً بالرأي» وشرحاً للغـريب بالشعر. إذ مـا يلبثان أن يستعيرا، بوضـوح أكثر، صـوت «المتحرجين» مـن هذه الطريقة في التفسير، فيتـابعا: «فإن كان هذا منك تخرصاً، فهذه والله الجرأة على الله عز وجل!» [2].

إن نافعـاً ونجدة بن عريم يضعـان نفسيهما هكذا في صف المحتجين على مشروع ابن عبـاس، أو المتحـرجين منـه، وهـم فـريق من كبـار الصحـابـة «الورعين» الذين كـانوا ينكرون على ابن عباس الاجتهاد بـالرأي، واللجوء إلى الشعر في شرح الغـريب، وهذا مما يعنـي، بشكل ما، اتساع دائرة المعـارضة لمشروع ابن عبـاس، ومن ثم ازدياد توعُّـر الطريــق التي كان يمشي فيهــا رضـي الله عنـه. وهو في موقف كهـذا لا يتهاون في الدفـاع عن مشروعه، فما هو إلاّ «فهم يعطيه الله رجلاً في القرآن» [3]- كما هي كلمة علي بن أبي طالب - بل إنه يجيب نافعاً ونجدة بن عـريم هكذا: «لا والله ما هذا مني تخرصاً لكنه علم علمنيه الله» [4]معيداً إلى الذاكرة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له «اللهـم فقهه في الدين وعلمه التأويل» [5].

---

(١) سؤالات نافع، ص٨.

(٢) سؤالات نافع، وحسب الهيثمي، مجمع الزوائد (ج٩، ص ٣٢٧). يقول نافع: «ما أجرأك يا ابن عباس!».

(٣) البخـاري، الصحيـح، ج٤، ص٣٠، نقلـه الخن، د. مصطفى، عبـد الله بـن عبـاس، ص١١٣.

(٤) سؤالات نافع، ص ٨.

(٥) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٦، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠.

وينتقل انتظـام السيـاق تلقـائيّـاً بعـد ذلـك، أي بعـد تلك اللهجـة الاحتجاجية (الإنكـارية)، إلى تأكيد فكرة أخـرى هي فكرة «اختبار» المشروع و«قياس» قدرة ابن عباس وقدرة الشعر على النجاح فيه.

فإن نجـدة بن عريم يعـود، فيقول لابن عبـاس: «فإنك تريـد أن نسألك عن أشياء من كتـاب الله عز وجل، فتفسره لنـا، وتأتينا بمصداقـه من كـلام العرب»(١).

ومن هذه النقطة المركـزية تحديداً تنثال السؤالات ويمتـد خيطها الطويل: أي السؤال عن آيات من القرآن، فتفسيرها، فالإتيـان بـ «مصداق» ذلك من كلام العرب . . . أي الشعر.

وإضافـة إلى ما تقدم، فإنه ممـا يدعم فكرة أن هـذه السؤالات لم تأت، في الأساس، من أجـل معرفة التأويـل فحسب، بل هي أشبه بـالاختبار لمشروع ابن عبـاس، الصيغـة الوحيـدة الـرتيبـة التي كـانت تـرد فيها غـالبيـة تلك السـؤالات (الإيقـاع الـواحـد)، وهي صيغـة تعتمـد على بنيـة استفهـاميـة متـداخلـة، من جملتين، أو على مـرحلتين: «أخبرني عن قـول الله عـز وجل . . . » (المرحلـة الأولى) . . ثـم «هل تعـرف العـرب ذلـك؟» (المرحلـة الثانية) . . بحيث تبدأ المرحلة الأولى بـ «أخبرنـي»، وهو وإن كان «فعل أمر» ينتظر الاستجابـة الفورية من الملقى عليه، إلا أنـه يبدو أقل صرامة من الأداة «هل» التي تُستهل بها المرحلـة الثـانية. فهو في ظاهره، يتيـح مساحة أرحب

---

(١) سؤالات نافع، ص ٨.

للاختيـار أو الانتقاء في فضاء «المستفهم عنـه» مهما كان تأثير السيـاق الذي ينتظمه، وذلك على عكس الأداة «هل» التي في تكـوينها الخاص تلغي ذلك التماهي وتصادره، وهي تضيّق المساحة في الاختيار والانتقـاء، فالإجابة عنها هي إما بــ «نعم» إيجاباً أو بـ «لا» سلباً. وكأن الجملـة الأولى (المرحلة الأولى) ما هي إلاّ مقدمـة/ تمهيد للجملة الثانية (المرحلة الثـانية) الأساس أو «المركز» في تلك البنيــة الاستفهـاميـة. أي أن المطلــوب الأولي (أو المحك في كسب المواجهـة) هو إيجاد مصـداق ذلك من «كلام العـرب». . أي الشعر تحديـداً بمقتضى ما تضمنتـه «جميع» إجابـات ابن عباس عن «جميع» سـؤالات نافع التي لحقت «مئتين وخمسين»[1] موضعاً في القرآن الكريم.

فالهاجس الأول الذي يلح على السائل هـو الشعر. . «كلام العرب» الذي هو، في الـوقت نفسه، الملاذ الذي يحتمي بـه المسؤول، إذ لم يلجأ في إجابـاته إلى أي نوع آخر من أنواع «كلام العرب»: الأمثال والخطابة مثلاً.

هذا هو «اختبار» المشروع، و«اختبار» صاحبه، و«اختبار» مادته.

وأمـا ما تفضي إليـه نتيجـة تلك الإجابـات المحكمـة عن سؤالات نــافع الكثيرة المتعـددة ـ فهـو ـ دون أدنى شك ـ نجاح المشروع، ونجـاح صاحبه، ونجاح الشعـر في التجاوب مع غـريب القرآن، وبـالتالي في الاستطـاعة على التوحد معه في لغة معجمية واحدة.

ولقد أعـد لذلك الاختبـار إعداداً جيداً، إذ يبـدو تعدد الأسئلـة وكثرتها ـ بحيث شملت تلك المواضع المختلفة من القـرآن ـ أمـراً مقصــوداً في ذاتـه،

---

(١) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ٦٣.

ولغـــايات واضحـة في ذهن الســـائل، وهي إمـــا فشل «المشروع»، ونفض اليدين منـه، وإما التأكيد على أن لا موضع في القـرآن (غريبه بالـذات) ـ إلا وله في الأغلب الأعم شاهده في «كلام العرب» أي الشعر.

أمَّا بعـد هذا، فيمكننـا أن نتساءل هـذا التساؤل المشروع: هل كـان نافع يجهل فعلاً «كل» الـدلالات المعجمية للغـريب الذي سأل عنـه ابن عباس؟ وهل كان يجهل «جميع» الشعـر الذي أنشـده هذا الأخير، وهو الشعـر الذي يتضمن ذلك «الغريب»؟

نحن لا نظن هذا الظن.

انطلاقـاً من الفكرة نفسها بأن القـرآن إنما نزل ﴿ **بلسان عربي مبين**﴾ (١)، وما نافع إلاّ عربي كالآخرين.

وانطلاقاً من أن الشعر متاح للنـاس أجمعين، وما نافع نفسه إلاّ واحد من هؤلاء الناس، إن لـم يكن في مقدمتهم بحكم موقعه اجتماعيّاً وثقافيّاً.

فهو إن لم يكن يعرف سلفاً تلك السؤالات «كلها»، فهو على الأقل يعرف أكثرها. وهو إن لم يكن يحفظ ذلك الشعر الذي استشهد به ابن عباس، فهو على أهون الاحتمالات يعرف أكثـره. فالقاعدة هي أن جميع أهل ذلـك الزمان على إحاطة متفـاوتة ـ قليلة أو كثيرة ـ بـالشعر، وأنهم قريبو العهـد بالوحي، كثيرو الالتصـاق باللســان النقي في فصـاحته ومثـاليتـه. هل نسينا قـول أبي

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

عبيدة: «لم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله» (١). فمهما كانت درجة الدقة، أو حتى الصحة، التي يحتاج إليها كلام أبي عبيدة هذا، إلا أننا لا نظن أن نافعاً كان يسأل سؤالات الجاهل تماماً بما يسأل عنه، الغافل قطعاً عما يريد معرفته. ولكنه اختبار المشروع واختبار صاحبه.

هكذا نفهم الظروف الفكرية والنفسية التي انثالت فيها تلك السؤالات، وذلك بمقتضى السياق الذي انتظمت فيه، وبمقتضى المقدمات التي مهدت لها، وبمقتضى «صيغة» الحوار الوحيدة المقترحة، وبمقتضى تعدد السؤالات نفسها، وكثرتها، ومن ثم الإجابات عنها واقتصارها على شواهد الشعر وحده، وبمقتضى موقع نافع بن الأزرق، وموقع ابن عباس من الثقافة القديمة والأخرى الجديدة.

وتجدر الإشارة، أخيراً، إلى أن من الفقرات الموحية، ذات الدلالة الخاصة، والتي من شأنها أن تضيف بعض الظلال والتكثيف حول فكرة سؤالات نافع كما نفهمها (أي الاختبار) أن نافعاً نفسه كأنه قد بدا أحياناً مغتبطاً بنجاح «المشروع»، ونجاح الشعر في الدور الذي أعطي له، فزال، على وقع إجابات ابن عباس «الحرج» من نفسه، فهو يظهر أحياناً طربه لـ «إنشاد» ابن عباس الشعر كما يتضح ذلك في هذا المثال.

---

(١) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص ٨.

قال نافع [1]: يا ابن عباس أخبرني عن قول عمر بن الخطاب: «كذب عليكم الحج» [2].

قال يعني بقوله: عليكم بالحج. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الهذلي وهو يقول:

وذبيانة أوصت بنيها بأن كذب القراطف والقروف [3]

فيقول نافع، اغتباطاً بنجاح المشروع، وطرباً لما يسمع، أو إعجاباً بهذا المستوى لعلاقة ابن عباس بالشعر:

زدني يا ابن عباس. قال: وقال رجل آخر من هذيل:

كذب العتيق وماء شنٍّ بارد إن كنت سائلة غبوقاً فاذهبي [4]

بل إن نافعاً ـ حسب إحدى الروايات ـ يعترف أخيراً بنجاح صاحب المشروع في قوة حافظته، وحضور ذاكرته، وإحاطته الموفقة المدهشة بأشعار العرب، إذ يقول في نهاية «الحوار» أو المواجهة، أو هي نهاية السؤالات التي

---

(١) سؤالات نافع، ص ٤٣.

(٢) لم ترد هذه المسألة في «الإتقان»، وجاء في «اللسان» مادة كذب: «وفي حديث عمر ـ رضي الله عنه ـ: كذب عليكم الحج، كذب عليكم العمرة، كذب عليكم الجهاد. ثلاثة أسفار كذبن عليكم. قال ابن السكيت: كأن كذبن ههنا إغراء، أي عليكم بهذه الأشياء الثلاثة، قال: وكان وجهه النصب على الإغراء، ولكنه جاء شاذاً مرفوعاً. وقيل وجب عليكم الحج، وهناك أقوال أخرى في شرح هذه العبارة». راجع السابق، هامش رقم ٣٣٤.

(٣) ورد في «اللسان» مادة (قرطف) البيت منسوب إلى معقر بن حمار البارقي، والقراطف الفرش المخملة. القروف: جمع قرف، وهو وعاء من أدم.

(٤) وفي اللسان مادة (كذب) أن البيت لعنترة يخاطب زوجته وليس للهذلي.

وجد عند ابن عباس بغيته في الإجابة عنها بما تتطلب من أشعار: «ما رأيت أروى منك قط»[1].

إن من الملاحظ أن الخطوات التي يتم بها طرح تلك السؤالات ومعالجتها تأتي على هذا النحو من الإيقاع: اختيار الغريب من القرآن (نافع)، ثم بسط معناه (ابن عباس)، ثم البحث عن الشاهد الشعري في «كلام العرب» (ابن عباس أيضاً). وعلى الرغم من أن هذه الخطوة بالذات تأتي «أخيرة» في التتابع المنطقي للمعالجة، إلاّ أنها ـ كما ألمحنا سابقاً ـ الأولى، من حيث موقعها الموضوعي في قائمة غايات تلك السؤالات وأهدافها، (فالخطوتان اللتان تسبقانها هما تمهيد لها). ومثل هذه النظرة لا تهدف بحال إلى مصادرة الموحيات الأخرى التي تتضمنها الخطوتان الأخريان، بل إن العكس تماماً هو الصحيح، لأن تلك الموحيات من شأنها أن تدعم أطروحاتنا التفصيلية في هذا الفصل عموماً، وكذلك «الفكرة المركزية» في تلك السؤالات خصوصاً. فالخطوة الأولى اختيار (الغريب) أو اختيار ساحة «الاختبار» تشير إلى إحاطات نافع القرآنية. فهو يتنقل بين الآيات تنقل العارف لمجمل الوحي والمحتفي به. والخطوة الثانية (الشرح والتأويل) تشير إلى عمق صلة ابن عباس بـ «أساليب الكلام» وبالعربية، من حيث استيعابها كلغة ومعجم. كما تشير إلى صلابة علاقته بالتنزيل، إدراكاً وفهماً، وتفقهاً، فهذه الخطوة الثانية تمر بمرحلتين من المعالجة «المخبرية»: «يفهم» الغريب بدلالاته في

---

(١) انظر المبرد، الكامل، ج٣، ص ١١٥٤.

ذاته، وأحياناً يذكر أسباب النزول ويستعين بها، ثم «يشرحه» بقدر ما يتمكن منه من أدوات اللغة في بعدها المعجمي والدلالي. والشاهد الشعري (الخطوة الثالثة الأكثر أهمية بين أهداف السؤالات) يأتي لتأكيد معرفة العرب لذلك في لغتهم، وهو بمعنى آخر تأكيد للدلالة أو المعنى المقصود، وتأكيد لـ «المشترك» المباح بين القرآن والشعر، وهو اللغة أو غريبها. وهذه الخطوة الأخيرة ـ كما نرى هنا ـ لها موحياتها المعرفية المهمة الواضحة، وهي الإحاطة بالشعر وكون الشعر متضمناً لغريب القرآن، فهذه أرضية مشتركة بينهما، وهما قادران على التعاون والتفاعل في إطارها (نواة مشروع ابن عباس نفسه).

إن الخطوات الثلاث التي تتم بها «معالجة» سؤالات نافع بن الأزرق إنما تتضمن، في الواقع، ثلاثة مستويات معرفية متداخلة: القرآن. العربية. الشعر. وابن عباس من حيث كونه ظاهرة ثقافية متميزة ومتفردة، هو نفسه: القرآن والعربية والشعر في تداخلها وتفاعلها ونتائجها.

ويمكن أن نعطي الآن مثالاً من تلك السؤالات وهو المثال الذي يجسد الخطوات الثلاث التي أشرنا إليها: اختيار الغريب. بسط المعنى. الشاهد الشعري. مروراً بالمعالجات «المخبرية»: الفهم، واقتراح الدلالة أو المعنى، وصولاً إلى تأكيد الإحاطات المعرفية الثلاث: القرآن (نصّاً وظروفاً وأسباب نزول) العربية (معجماً ودلالة)، ثم الشعر (معجماً ودلالة أيضاً).

«قال (نافع)[1]: يا ابن عباس اخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**إنا أعطيناك الكوثر**﴾[2] (اختيار الغريب/ اختيار ساحة الاختبار). قال (ابن عباس): نهر في بطنان الجنة، حافته قباب الدرر والياقوت (بسط المعنى. الشرح والتأويل. صلة ابن عباس بالعربية)، وهو يمر بالمرحلتين المخبريتين، أي اختيار ما يلائم من أدوات اللغة لشرحه وبسط معناه، ولكن قبل ذلك محاولة الفهم، حيث الإحاطة بـ (النص)، ثم الإحاطة بالظروف التي أنتج (أُوحي) فيها النص (أسباب النزول)، إذ يستأنف ابن عباس قائلاً: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل باب المروة وخرج من باب الصفا، فاستقبله العاص بن وائل السهمي، فرجع العاص إلى قريش فقالت له قريش: من استقبلك يا أبا عمرو، آنفاً؟ قال: **ذاك الأبتر!**، يريد النبي صلى الله عليه وسلم، فما برح رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أنزل الله هذه السورة ﴿**إنا أعطيناك الكوثر**﴾: نهر في بطنان الجنة، حافتاه قباب الدرر والياقوت، فيها أزواجه وخدمه، ثم قال: ﴿**فصل لربك وانحر**﴾ (البُدْن) ﴿**إن شانئك هو الأبتر**﴾[3] يعني أن عدوك هو العاص بن وائل السهمي الأبتر من الخير. لا أذكر مكاناً إلاّ ذكرت معي يا محمد، فمن ذكرني ولم يذكرك ليس له في الجنة نصيب». قال (نافع): وهل تعرف العرب

---

(١) سؤالات نافع، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) سورة الكوثر، الآية ١.

(٣) سورة الكوثر، الآية ٢، ٣.

ذلك؟ (البحث عن الشاهد الشعري، صلة ابن عباس بالشعر، وقدرة الشعر على الوفاء بالمنتظر منه). قال (ابن عباس): نعم! أما سمعت حسان بن ثابت وهو يقول:

وحباه الإله بالكوثر الأكبر فيه النعيم والخيرات [1]

وهذه ثلاثة مستويات متداخلة من المعرفة: القرآن (نصّاً وظروفاً وأسباب نزول) العربية (معجماً ودلالة) والشعر (معجماً ودلالة أيضاً) وهي كلها ـ حيازات ابن عباس الواضحة، كما يؤكد ذلك إنجازه العلمي، أو مشروعه عموماً، ثم سؤالات نافع بن الأزرق هذه خصوصاً.

ويحسن بنا أن لا نغفل الإشارة هنا إلى نقطة مهمة تضمنتها عملية البحث عن الشاهد في المثال السابق. وهي أن الشاهد لشاعر إسلامي هو حسان، وهو شاهد كما يتضح من نصه، يتحدث عن معنى إسلامي، فلربما أن العرب قد عرفوا «الكوثر» قبل الإسلام، وأن حسان قد أخذه من قاموسه القديم، ولكن الأرجح هو أن الشاعر أخذ «المعنى»، وبالتالي أدواته الأخرى كاللغة (الكوثر) من القرآن نفسه. فكأنه إنما عرف «الكوثر» بعد الإسلام وبعد نزول القرآن. فهل «معرفة العرب لذلك في كلامها» تعني قبل الإسلام (من دون القرآن)؟ أو تعني مجرد جريانه على ألسنتهم بعد إجازة الشاعر له حتى لو كان ذلك بعد الإسلام (بعد القرآن)؟ إن ابن عباس ما دام أنه لم

---

(١) لم ترد المسألة في «الإتقان»، والبيت في «خزانة الأدب»، ج٢، ص ٢٥٦، انظر سؤالات نافع، هامش رقم ٤٥٩.

يبحث عن الشاهد (أو لم يجده) فيما قبل الإسلام (الجاهلية) نحسبه يريد أن يقول: إن جريان اللفظ على ألسنة الشعراء، أو دخوله إلى قاموسهم هو عامل آخر مهم في «تأصيل» اللفظ، وتسهيل سريانه على ألسنة أهل اللغة من بلغائها، فهو قد أضحى بذلك، بشريّاً، جزءاً مستعملاً وممارساً من تلك اللغة، فقد عرفه، هكذا، العرب وأقروه واستخدموه. أو أن ابن عباس من جهة أخرى، يريد أن يقول أيضاً، وهذا هو ـ عندنا ـ الأرجح: إن المهم هو أن الشعر (قبل الإسلام وبعده) يتضمن «الغريب»، وإن ما هو غامض أو مبهم في القرآن قد نجده في الشعر (جاهلي أو إسلامي)، فالغريب يشكل مساحة مشتركة، ممكنة ومباحة، بين القرآن والشعر، وهما، بعد هذا، المصدران الأساسيان للغة العرب، وإن تفوق القرآن الكريم في إعجازه البلاغي على كل كلام البشر.

وهذا التخريج يمكن أن ينطبق على بعض الشواهد الشعرية الإسلامية الأخرى التي وردت في بعض إجابات ابن عباس عن بعض سؤالات نافع بن الأزرق.

إن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع تتضمن بعداً آخر من أبعاد «النص القرآني» وهو القراءات. كأن ابن عباس يهتبل، من وقت لآخر، الفرص المواتية، في ساحة هذا الاختبار، ليؤكد لنافع، فيما يؤكد، إحاطته العميقة بالتنزيل، ومعرفته الراسخة بكل شؤونه ومعارفه. فهو « لا يجترئ» على القرآن بما لا يعلم، بل إنه في ذلك، ودائماً، الأعلم. وهذه الحقيقة

هي التي تمنحه شرعية «الاجتهاد بالـرأي» ، وهي في الوقت نفسه التي تبيح له أن يعطي نفسه الحق بتبني مشروع لا يرى فيه ، وهـو صاحب تلك المنزلة من الوحي ، ما يبعث على الحرج أو التردد .

«قال (نـافع) : يا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل : ﴿**من بقلها وقثائها وفومها وعدسها**﴾ [1]. قال (ابن عبـاس) الفوم الحنطة ، قـال (نافع) فهل تعرف العرب ذلك؟ قال (ابن عباس) أما سمعت أبا محجن الثقفي [2] وهو يقول :

قــد كنت أحسبني كأغنى واحــد ... قــدم المدينــة في زراعـــة فــوم [3]

قال : يا ابن الأزرق ومن قرأها على قراءة عبد الله بن مسعود «الثوم» ، فهو هذا المُنْتن ، وقال أمية بن أبي الصلت :

كــانت منــازلهم إذْ ذاك ظـاهــرة ... فيها الفراديس والفومان والبصل [4]

وقال أمية أيضاً :

---

(١) سورة البقرة، الآية ٦١ .

(٢) نسب البيت في تفسير الطبـري ، وتفسير الطبرسي ، وتفسير ابن حيان ، لأحيحة بن الجـلاح . أما في «اللسان» ، فهو لأبي محجن . انظر سؤالات نافع ص ١٤ والهامش رقـم ٥٥ .

(٣) كذا ورد صـدر البيت في «الإتقان» و«البحـر المحيط» لأبي حيـان . أما في «جامـع البيان» للطبري و«مجمع البيان» للطبرسي : «قـد كنت أغنى الناس شخصـاً واحداً» . انظر سـؤالات نـافع الهامش رقـم ٥٦ .

(٤) لـم يـرد في «الإتقان» . أما في «اللسان» مـادة (ف و م)، والديوان ص ٤٨ : «وكـانت لهم جنة إذ ذاك ظاهرة» ، انظر سؤالات نافع ، الهامش رقم ٥٨ .

أنفى الـديـاس من القـوم الصحيح   أنفى من الأرض صوبُ الوابل البرقا [1]

ومما يمكن ملاحظتـه أخيراً فيما يتعلق بالشواهد الشعريـة التي أنشدها ابن عباس في إجاباته عن سؤالات نافع بن الأزرق، أن تلك الشواهد، من حيث زمانها، كـانت تشمل الجـاهلي الـ «ما مضى»، وهـو الأغلب، والإسلامـي وهو الأقل.

كما أنها كانت تنتمي، من حيث أغراضها، إلى أكثر أغراض الشعر رواجاً في القـديم، كالمديح والهجـاء والفخر والغـزل، وحتى الخمريـات. وهي لا تغفل حتمـاً المعاني الـدينية التـي لا يجد ابن عباس نفسـه إلاّ فيها، فهـو لا يمتح إلا من معينها.

ثم إن تلك الشـواهد لم تقتصر على شعـر الـرجال كإنتـاج هو في النتيجـة الأكثر غزارة، بل لقد شملت أيضاً شعر النساء.

فأما غلبة الشواهد الجاهلية في إجابات ابن عباس، فذلك يعود إلى سبب بسيط، وهـو كثافـة المنتج الجاهلي في مجال الشعـر مقارنـة بما يقابلـه في ذلك الحين من شعر أنجزه الإسلاميون.

كما أن العودة، في لغـة العرب، إلى الشعـر الجاهلي كانت هـي الأقرب إلى البداهة، وحضور الذاكـرة، وتداعي الفكر. فقد ظل الشعر الجاهلي، حتى بعد الإسلام، هو المرجع الأمثل في لغة العـرب: غنى وثراء ونقاء. وهذا عمر

---

(١) كذا في «الإتقان» وليس البيت في الديوان. انظر سؤالات نافع، الهامش رقم ٥٨.

ابن الخطاب يقول، وهو يخطب: «يا أيها الناس! عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم»(١).

إننا لو حاولنا أن نتخذ من إجابات ابن عباس مؤشرات على ثقافته الشعرية، سنجد أننا أمام تنوع ملحوظ في تلك الثقافة، فمن الجاهلي إلى الإسلامي، ومن المعاني الدينية النبيلة إلى المديح والهجاء والغزل وذكر الخمر... إلخ، ومن شعر الرجال إلى شعر النساء. ولا نقول إن إحدى الغايات المباشرة لتلك الإجابات كانت الكشف عن تنوع ثقافة ابن عباس الشعرية، فهذه مسألة خدمتها، بالأحرى، الصدفة المحضة، أثناء الانتقال من إجابة إلى أخرى، وأثناء البحث عن مواقع الشواهد والتركيز عليها قبل أي شيء آخر، إذ إن مادة الشعر أو موضوعه، في هذه الحالة، لم تكن هي الأكثر أهمية بالنسبة إلى ابن عباس، ولا بالنسبة إلى نافع. لقد كان الأهم هو قيام الشاهد فيما يُنشد من شعر الشاهد على التأويل، والشاهد على أن الغريب موجود في لغة العرب. أما ما يأتي بعد ذلك، فيما يتعلق بزمن الشاهد أو تاريخه أو موضوعه، فهامشي بالنسبة إلى «الفكرة المركزية» للسؤالات والإجابات عنها.

إن الشعر عند ابن عباس هو الشعر، في قيمه الخاصة، وفي مقوماته الذاتية، فلا اعتبار كبير لموضوعه أو غرضه، أو هوية منشئه، ما دام يتوافر

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

على عناصر الشعر وجمالياته. فهو فن مطلق، مستمر، مشاع لكل المناسبات وكل الأزمنة. وهو باقٍ ومتداول بقدر ما يحمل في داخله من أسباب للحياة، والاستمرار، والبقاء، والخلود.

إنه، بمعنى آخر، النتاج الجماعي لثقافة ماثلة، قائمة، لها «ماضٍ»، ولها «حاضر» متصل بذلك الماضي، إذ إن الإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاته بالجاهلية، فقد أبقى على العديد من مظاهرها، وقيمها التي لا تناقضه أو تتعارض معه، ومن ذلك طبعاً الشعر، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات، وما ذلك إلاّ لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمتسيِّد على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

كل هذا على الرغم مما اعتور علاقة القرآن بالشعر من تحدٍ بلاغي (الإعجاز)، ومما اصطبغت به تلك العلاقة من تجهُّم أثناء تصاعد اتهام قريش للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر، ومن ثم رمي القرآن الكريم بأنه شعر، وما رافق ذلك وما تبعه، فيما بعد، من مضاعفات، تظهر وتخبو من وقت لآخر، حتى عصور متأخرة من عصور الإسلام، حيث ظلت مسألة «الإعجاز» موضوعاً شيقاً ومثيراً لعلماء العربية وللمهتمين بالدراسات القرآنية.

ولا شك أن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع، بل مشروع ابن عباس كله، كان يريد أن يجعل الشعر في وضع مطمئن، لأن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة للآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفياً كاملاً، أو إلغاء مطلقاً للشعر ومحاربته والقضاء عليه. إن من مصلحة

«الإعجـاز» أن لا يُصادر الشعـر أو يلغى، لأنـه هـو «محك» الإعجاز، فهـو نموذج البلاغـة العربية في الإنتاج البشري، وبضدهـا تتميز الأشياء. كما أن مـوقف التجهم والإنكـار ليس لــه إلاّ أن يقف عنـد حـدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل» دفعاً لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن إجابــات ابن عبــاس عن ســؤالات نافع، بسرعتهـا، وتلقــائيتها، وثرائها، وتنوعها، بل إن مشروع ابن عباس بكامله، وفي امتداداته المختلفة، تدفع ـ جميعهـا ـ إلى الاعتقاد بأن وضع الشعر كـان على الرغم من كل شيء، وضعاً مطمئنـاً عند من اهتموا بـه، ومن فهموا العمق الإيجابي المثمر لعـلاقة القديم بالجديـد. . الـ «ما مضى» بالـ «ما نـزل». . الـوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهـداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

ملاحظات على السؤالات

لدينا مـا نقوله من الملاحظـات والاستدراكات على ما تـردد حول سؤالات نافع بن الأزرق، وظروفها وغـاياتها. وهي ملاحظات بعضها زمنيـة تاريخية، وبعضها ظـرفية منهجية، وبعضهـا، أخيراً، تتعلق بثبوتها، وصحـة نسبتها (كلها) إلى نافع بن الأزرق.

فقد قـال عنها د. إبراهيم السـامرائي [1] «إن ابن عبـاس قد اعتمـد فيها

---

(١) سؤالات نافع، ص ٥.

منهجاً لم يسبق إليه، وهو شرح ألفاظ القرآن والاستدلال عليها بما جاء في شعر العرب» ثم أضاف: «إن الاحتجاج بالشعر في تفسير وتوضيح مفردات القرآن لم يكن معروفاً قبل هذه الأجوبة التي أثرت عن ابن عباس».

ونعتقد أن ما قاله د. السامرائي هنا يحتاج إلى بعض التدقيق. فالاحتجاج بالشعر في التفسير قال به عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قبل أن يتبلور مشروع ابن عباس [1]، وكان يفعل مثل ذلك علي بن أبي طالب - رضي الله عنه. كما أننا نعتقد أن الاحتجاج بالشعر في شرح غريب القرآن كان يسبق - حتى عند ابن عباس نفسه - تلك السؤالات. فهو يتولى الإجابة هنا بهذه الطريقة ليعطي الدليل على أنه كان متمكناً تماماً من منهجه، متهيئاً له. فتلك السؤالات إنما جاءت - في رأينا - بهدف «اختبار» ابن عباس، واختبار مشروعه، ثم، في الأخير، اختبار الشعر نفسه، إن كان هو من جانبه يستطيع أن يتجاوب دائماً مع هذه المواجهة مع القرآن.

وهناك من يرى أن هذه السؤالات ليست جميعها لنافع بن الأزرق، «وإنما المتصور أن يكون نافع قد ألقى على ابن عباس بعضها، ثم جاء من ضم إليها ما يشبهها، مما عثر عليه منسوباً لابن عباس، فصارت تنسب جميعها إلى نافع»[2].

ونحن لن نتوقف طويلاً عند هذه المسألة؛ لأن الأهم بالنسبة إلينا وإلى

---

(١) راجع القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج١٠، ص ص ١١٠ ــ ١١١. والشاطبي الموافقات، ج٢، ص ٨٧. وانظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٩٦، وأبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١١.

(٢) بكار، ابن عباس، ص ٦٣.

الباحثين الذين سبقـونا بالنظر في تلك السؤالات، هـو ثبوت نسبتها، كمادة للتفسير، إلى ابن عبـاس نفسـه، سواء وردت جميعهـا ضمن الحوار المعـروف الذي دار بين نافع وابن عباس، أو أن هـذا الأخير قال ببعضها في مناسبات أخرى غير تلك المناسبة.

وإذا كان لا بد أن نقـول شيئاً في هذا، فإننا، على خـلاف الرأي السابق، نجدنا ميـالين إلى الاعتقاد بأن تلك السؤالات إنما كانت جميعهـا لنافع نفسه، فطولها، أو تعددها، أو كثرتها، ليست مبرراً كـافياً أو مقنعاً للاعتقاد بأن من المحتمل، أو المتصـور، أن لا يكـون قد قـالها نـافع كلهـا. على العكس فإن بعض الأخبار التي تعرضت للقاء المشهور بين نافع وابن عباس كانت تنسب إلى ابن عباس «الملل» و«الضجـر» اللذين إنمـا جاءا، تحديـداً، نتيجـة طول السؤالات أو كثرتها.

فبمقتضى تلك الأخبار أن نـافع بن الأزرق أتى ابن عباس يـوماً، «فجعل يسأله حتى أملّه، فجعل ابن عباس يظهر الضجر»[1].

وإذا كان لا بد من الإذعان لفكرة فرط تعدد تلك الأسئلة وكثرتها، بحيث لا يمكن التسليم بـأن لقـــاء واحـــداً بين نـــافع وابن عبـــاس يستطيع أن يستوعبهـا، فإن هذا الأمـر أيضاً ليس كافيـاً لدفعنـا إلى الاعتقاد بأنها لم تكن جميعـاً لنـافع. إننا قـد نفترض فقط أن نـافعـاً لم يلقها على ابن عبـاس دفعـة واحدة، في لقاء واحد. فاللقاء الأول إنما استأثر بمعظمها حتى بعث «الملل» و«الضجر» في نفس ابن عباس، ثـم كـان هناك، بعد ذلك، لقاء أو لقاءات أخرى، نوقشت فيها بقية السؤالات، فهي جميعاً لنافع.

---

(١) المبرد، الكامل، ج٣، ص ١١٥٢.

إن لغة تلك الأسئلة الواحدة، وفكرتها الواحدة أيضاً، وبنيتها التي لم يطرأ عليها أي تغيير أو تحول، وإيقاعها الواحد الرتيب المتواصل، هي من أهم الأسباب التي تعزز فينا الاعتقاد بأن قائلها شخص واحد لم يتغير. سواء قالها دفعة واحدة أو على دفعات.

الاختلاف والتحفظات

لقـد وجدت تجربـة ابن عبـاس هذه رواجـاً بين من أدركـوا ما أدركـه من الإيجابيات العلمية للتآخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكـالها التطبيقيـة وهـو لقـاء القرآن بـالشعـر ضمن المبـاح والمتـاح: شرح الغـريب والمسـاعـدة في «معرفـة أسـاليب الكـلام». ولكن الأمـر لم يخل من اختـلاف، ففي حين كان هنـاك من يؤيـد تلك التجربـة ويجيز الاستشهـاد بالشعر في التأويل[1] كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجـه ابن عبـاس نفسه هذه المسألـة في حياتـه.

فهناك فـريق من الصحابة كـانوا يشعـرون بشيء من التحرج في التأويل، ومثلهـم فـريق من التـابعين، إذ كـانـوا يحجمـون عن القـول في كـلام الله بالـرأي[2] أو تفسيره بالشعر، «تأدباً» أو خوف الوقوع فيما لم يكن القرآن يقصد

(١) انظر سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) كـالذي روي عن سعيـد بن المسيب «أنه كـان إذا سئل عن شيء من القرآن قـال: أنا لا أقـول في القرآن شيئاً». وقال ابن سيرين: «سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله وعليك =

إليـه [1] ولا شك أن «تأدباً» هذه تعيد إلى الـذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي نشأت بين القرآن والشعر أثنـاء التحدي الإعجازي ، أو جراء «تنـزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً ، و«تبرئة» الـرسول صلى الله عليه وسلم من أن يكون شاعراً. كما تعيـد إلى الذاكرة أيضاً مسألـة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالغواية (عدا شعر الدعـوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عانى منها الشعر العربي والشعراء فيما بعد ، ولسنين عديدة . وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي ، على الأقل في بـدايات الإسـلام ، أي احتمال للتقارب بين القـرآن والشعر، حتى في مجال اللغـة ، وحتى لو كـان ذلك من أجل غايـات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء ، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تجربتـه .

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحـابة ـ رضي الله عنهـم ـ يصادر، حرجاً أو «تأدباً» كل ما يمكن أن يوحي بالجمع بين القرآن والشعر، أو الأدبي والشرعي ، أو يؤدي إليه ، كان ابن عباس يمضي في طريقه مهيئاً كل ما ينبغي من فـرص لتحقيق مشروعه الـذي يـرتكز على تـآخي الأدبي والشرعي ، ذلك التآخي الـذي من أبرز وجوهه لقـاء القرآن بالشعر على سـاحة المشترك المباح بينهما وهو اللغة ، أو بالتحديد غريبها .

لقـد ظهر بين الصحـابة في صـدر الإســلام فريقـان : فريق متحـرج من اللجوء إلى الشعـر في شرح الغريب ، ومن هـؤلاء عبد الله بن عمر، فقـد كان

= بالسداد ، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنـزل القرآن» ، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته . أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص ٢٠٠ .

(١) انظر سلام ، د . محمد زغلول ، أثر القرآن في تطور النقد العربي ، ص ٣١٥ .

«يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسبما فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم الخاص، ومن خلال معرفتهم بـ «أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضاً ابن مسعود، وأُبي بن كعب وغيرهما، وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم»[1].

إن ما يتضح هنا، هو أن فيما كان يقوم به ابن عباس «اجتراء»[2] على السائد، وتجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «الحرجة» فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن حتى ولو كان ذلك في مجال اللغة؟ إنها منطقة قد تفضي إلى ما لم يقصد إليه التنزيل.

---

(١) انظر سلام د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق مخاطباً نجدة بن عريم قائلاً: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به». انظر السامرائي، د. إبراهيم، سؤالات نافع، ص ٨، وعبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله: «ما أجرأك يا ابن عباس». انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول: «ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن» ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٣١.

إن عقــد اللقــاء بين القــرآن والشعــر غير ممكن، الآن على الأقل؛ لأن «المواجهــة» بينهما ما تــزال طريــة، حارة، ســاخنــة، أما مــا لم «يقصد إليــه» القرآن، فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمناء على الدعوة وعلى الإسلام.

وقــد قــال أبــو بكــر الصديــق حين سئــل عن قــولــه تعــالى: ﴿**وفاكهة وأبّـا**﴾[1]. أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتــاب الله ما لا أعلم؟ وفي ذلك روايــة عن عمــر بن الخطــاب أيضــاً. وأخــرجهما أبــو عبيــد (القاسم بن سلام) في الفضائل[2].

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يــوصف هذا الحذر بغير مــا هو أهل لــه، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، مــوقف ضروري لا بد منه لحفظ توازن المعرفــة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الــذي يبدو أكثر مرونــة، والذي يقف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يظهــر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمور كثيرة منها تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمــه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن عمر (فترة التأسيس) كان مزاجهــا العام يميل حتمــاً إلى أطروحــات تتصف بالحذر والشدة حمايــة للبناء الذي يصعد. وقــد يظهر ذلك المزاج الحذر مثلاً في لقاء نافع بن الأزرق بــابن عباس نفسه وهو يفسّر القــرآن مستعينــاً بالشعر

---

(١) سورة عبس، الآية ٣١.

(٢)راجع الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ٨.

إذ قــال نافع لصـاحبه نجـدة بن عريم: «قم بنـا إلى هذا الـذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بمـا لا علـم لـه بـه»(١).

ولكن ابن عبـاس، على الـرغم من كل شيء، كـان يمضي في مشروعـه، مفيداً من موقفي عمر وعلي حتمـاً، ومفيـداً أيضاً من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً أخيراً من تفوقه الشديد في علمـه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيـه القـوة والتصميم والاستمـرار، كما أنها تعطي أقوالـه وأفكـاره شرعيـة خـاصة مميـزة تمنحهـا الثقل الـلازم، والأهمية الضروريـة، حتى وإن أثـارت بعض الخلاف.

لا بد أن نتصور أن الخلاف بين ابن عباس والذين كانوا يرون غير ما يرى لم يكن خلافـاً يسيراً أو سهلاً، بالنظـر إلى موضوعـه، وبالنظر إلى شخـوصه، وبالنظر إلى غايتـه. فالموضوع هو القرآن، والشخوص هـم كبار الصحابة في كـامل مسؤوليـاتهم الدينيـة والعلمية، أمـا الغـاية التي يـريد أن يصل إليهـا الجميع فهي تأويل النص القـرآني، وهي أهم ما كـان يواجـه ذلك الجيل من مسؤولية يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قـوة ابن عبـاس لا تظهر فقط في كـونـه قد ضمـن النجاح لمشروعـه، ولكنها تظهر أيضـاً في أنه استطاع أن يقف بثبات أمـام من اختلفوا معه وهم مَنْ هم في موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

---

(١) السامرائي د. إبراهيم، سؤالات نافع، ص ٨.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحرجين والمجيزين إلى ما بعد عهد الصحابة. فتجربة ابن عباس لم تسلم - كما يظهر - من الانتقاد المستمر، أو على الأقل إثارة الأسئلة.

فحتى نصل إلى القرن الثالث الهجري ما نزال نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء «الورعين» (١) يرون عدم جواز الاستشهاد بالشعر على القرآن (٢)، ويصور ذلك ابن الأنباري حين يقول: «وإنما دعانا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا معرفة لهم بلغة العرب، أنكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن (٣). وقالوا أيضاً: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وقد قال الله تعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾ (٤)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً» (٥).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانية التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتبعه أو اتبع منشئيه بالغواية.

---

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧، وانظر سلقيني، د. عبد الله محمد، إذْ يسميهم «المتورعين».

(٢) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج١، ص ص ١ ــ ٦ (نقله سلقيني ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

(٤) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

(٥) ابن الأنباري، الوقف والابتداء، ج١، ص ٩٩ - ١٠٠، وانظر أيضاً سلقيني، د. عبد الله محمد، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

كما أن «أصليّة» الشعر في هذا المنهج قد تعيـد إلى الأذهان ـ في نظر هؤلاء ـ اتهام قريش النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر، و«ظنهم» بأن القرآن نفسه ما هو إلاّ صيغة من صيغ الشعر.

ولهذا فإن ابن الأنباري [1] يعلق على رأيهم حول جعل الشعر أصلاً للقرآن قائلاً: «وليس الأمر كما زعمـوه من أنا جعلنا الشعر أصـلاً للقرآن، بل أردنـا تبيين الحرف الغريـب من القرآن بـالشعر الـذي هو من لغتـه، لأن الله تعالى قال: ﴿ **إنا جعلناه قرآناً عربيًّا** ﴾ [2] وقال: ﴿**بلسان عربي مبين**﴾» [3].

ففي مواجهـة الاحتجاج على المشروع برمتـه، ومحاولة نفيه من أسـاسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مبسطاً في الغايـة التي ذكر، ملتجئاً إلى القرآن نفسه الـذي يؤكـد انتماءه إلى اللسان العـربي في أكثر مـن آية، ومـا الشعر إلاّ كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهة» القـديمة بين القـرآن والشعر، من حيث ثنـائية الأصل (كـلام الله وكـلام البشر)، لم تخفت، إذن، تمامـاً حتـى في أذهـان بعض المتأخرين، إذ مـا زلنا لا نعدم الإشـارة إليها حتى في القرن الثـالث الهجري: فإلى جـانب الخط الـذي مـا زال يرى بقـاء واستمـرار مبررات تلك المواجهـة

---

(١) انظر الـزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤، أبا تـراب الظاهـري، شواهـد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣.

(٣) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية ـ التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقياً ورأسياً ـ خط موازٍ آخر يرى ـ بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة ـ انتفاء الحاجة إلى التعويل على تلك المبررات والمسوغات.

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته ـ كما لاحظنا ـ بعض الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الراية من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر. أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللغويين والنحاة [1]، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الثراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام من جراء تدعيم تآخي الشرعي والأدبي أو التقاء القرآن بالشعر وتقاربهما وتفاعلهما ضمن المباح والمتاح. وأصحاب هذا الخط استلموا الراية، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس نفسه، وإلى تجربته التي كانت تحوم ـ كما يرى المتحرجون ـ حول المنطقة «الحرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي «مضى».

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح لنظرة المتحرجين، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع ما سبق الإسلام، حتى ولو لم يناقضه، أو يناهضه، أو يتعارض معه.

إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجترئ» لم تكن، إذن، طريقاً في مأمن من «الاختلاف» والنقد، وهذا يضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وحيويتها

---

(١) انظر سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

وفعاليتها وثـرائها قيمة أخرى هي التقابل مع الضـد، مما يمنح المشروع نفسه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبـات الجدوى والوجود، كما يفضي به إلى نقاء في النتائج اتقاء للنقد واحترازاً من المآخذ.

وقد لاحظنا سـابقاً أن مما أفاد ابن عبـاس في المضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصداقيـة رأيه، وجود رجال من كبار الصحـابة في صفّه، وقد كـان في مقـدمة هـؤلاء عمـر بن الخطـاب وعلي بن أبـي طـالب رضـي الله عنهمـا. ولعل نجاح المشروع ـ فيمـا بعـد ـ هو الذي دفـع بـ «أورع النـاس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، ممـا يمكن أن يفهم منه تـراجعاً عن مـوقف قديـم كـان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبـد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: مـا يعجبني جرأة ابـن عباس على تفسير القـرآن، فـالآن علمت أنه قـد أوتي علماً»(١).

---

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٣١.

ليس الشعر وحده

ولعل من الضروري الآن أن نكمل بقية الحلقات في منهج ابن عباس رضي الله عنه في التفسير. فتلك الطريقة لم تكن اللجوء إلى الشعر وحده، بل كانت أشياء أخرى إلى جانب ذلك:

أولاً: لقد كان ابن عباس كغيره من الصحابة الذين اشتهروا بالتفسير «يرجع في فهم القرآن إلى القرآن»، وهذه أصح الطرق في التفسير، فما أُجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر [(١)]. قيل إن مجاهداً سأل ابن عباس عن السجدة التي في سورة (ص) فأجابه ترجمان القرآن: «أتقرأ هذه الآية: ﴿**ومن ذريته داود وسليمان**﴾[(٢)]، وفي آخرها: ﴿**فبهداهم اقتده**﴾ [(٣)]؟ ثم أتبع يقول: أمر نبيكم صلى الله عليه وسلم أن يقتدي بداود» [(٤)].

---

(١) عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص ٥، (مقدمة المؤلف).

(٢) سورة الأنعام، الآية ٨٤.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٠.

(٤) انظر المسند للإمام أحمد بن حنبل، ج٥، ص ١٣١ (رقم الحديث ٣٣٨٨) ونقله ابن كثير =

ثانياً: فإذا لم يجد ما يفسر بـه القرآن في القرآن نفسه رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم: «فيأخذ عنه تفسيره وبيانه للقرآن» (١)، ومثال ذلك ما ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿**وقالوا اتخذ الله ولداً**﴾ (٢). . روى نافع بن جبير عن ابن عباس ـ رضـي الله عنهمـا ـ عن النبي صلى الله عليـه وسلم قـال: «قال الله: كـذبني ابن آدم ولم يكن لـه ذلك، وشتمني ولم يكن لـه، فأما تكـذيبه إيـاي، فزعم أني لا أقـدر أن أعيده كما كـان، وأما شتمـه إياي فقوله لي ولد، فسبحاني أن أتخذ صاحبة أو ولداً» (٣).

ثالثاً: مـا تلقاه عن أصحاب رسول الله صلى الله عليـه وسلم. فلا شـك أن ابن عباس قـد فاته الشيء الكثير مـن الرسول صلى الله عليـه وسلم لصغر سنـه، وقصر مدة ملازمته له. وقـد كان يعـوض ذلك بتلقيه عن الأكابر من الصحـابة رضي الله عنهم (٤).

ومن أشهـر من كـان يتلقى عنهم التفسير علي بن أبـي طـالب كـرم الله

= في تفسيره ج٧، ص ١٩٤، وعن البخاري من طريق محمد بن عبيد الطنافيسي عن العوام، ونقله أيضـاً في ج٣، ص٣٥٧ عن البخـاري من طـريق سليمان الأحول عـن مجاهد بمعنـاه. (عبـدالله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ٩٠).

(١) والسنة هي أحد مصادر التفسير، وبعض العلماء أنكر صحـة ما ورد في هذا الباب، فقد روي أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «ثلاثـة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي»، انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٩٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٦.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ج٨، ص ١٦٨.

(٤) قارن: سلقيني، د. عبد الله محمد، عبد الله بن عباس، ص ٩٠.

وجهه. قال ابن عباس: «ما أخذت من تفسير فعن علي بن أبي طالب»[1]، وكذلك عمر رضي الله عنه[2].

وفي البداية والنهاية إنما كان له ذلك الشأن في التفسير؛ لأنه «قد أخذ ما عند علي من التفسير وضم إلى ذلك ما أخذه عن أبي بكر وعمر وعثمان وأبي ابن كعب وغيرهم من كبار الصحابة»[3].

ويبدي ابن عباس في الأخذ عن الصحابة تثبتاً منقطع النظير فيقول عن نفسه: «إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم»[4].

وفي البخاري عن ابن عباس قال: «قال عمر - رضي الله عنه - يوماً لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: فيم ترون هذه الآية نزلت؟ ﴿**أيودّ أحدكم أن تكون له جنة**﴾[5]. قالوا: الله أعلم! فغضب عمر، فقال: قولوا نعلم أو لا نعلم. فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين. قال عمر: يا ابن أخي قل ولا تحقر نفسك. قال ابن عباس: ضربت مثلاً لعمل، قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لعمل. قال عمر: لرجل غني

---

(١) البخاري، الصحيح، ج٥، ص ١٤٩، نقله الخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ص ١١١-١١٢.

(٢) الخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ص ١١١-١١٢.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٣.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٣، ص ٣٣ نقله سلقيني، د. عبد الله، عبد الله بن عباس، ص ٩٠.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٦٦.

يعمل بطاعة الله عز وجل، ثم بعث الله له الشيطان، فعمل بالمعاصي، حتى أغرق أعماله»[1].

رابعاً: العودة إلى أهل الكتاب، وما لديهم من حواش وشروح، وقد دخل بعض اليهود إلى الإسلام، فتسرب منهم إلى المسلمين كثير من الأخبار التي ولجت باب التفسير، ولم يتحرج كبار الصحابة مثل ابن عباس من أخذ قولهم، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم.. الحديث»[2]. وفي تفسير الطبري أن ابن عباس كان يجالس كعب الأحبار ويأخذ عنه[3].

خامساً: معرفته الواسعة وعلمه الجم باللغة العربية والشعر كما مر بنا.

سادساً: «التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة الشرع»[4]، أي بمعنى آخر «إعمال العقل والاجتهاد بالرأي، حيث كان ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ ممن يظهرون تفوقهم ونبوغهم في هذا المجال»[5]، وهذا النوع من التفسير هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس حيث قال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، وهذا هو الذي عناه عليٌّ بقوله: «إلاّ فهماً يؤتاه الرجل في القرآن»[6].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، ج٨، ص ٢٠٢، السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٥٣.

(٢) انظر ابن حجر، فتح الباري، ج١٣، ص ٥١٦، وورد الحديث بلفظ آخر في المصدر نفسه ج٨، ص ١٧٠.

(٣) راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٣.

(٤) الخن، د. مصطفى، عبد الله بن عباس، ص ١١٣.

(٥) سلقيني، د. عبد الله، عبد الله بن عباس، ص ٩٠.

(٦) انظر القاسمي، محاسن التأويل، ج١، ص ٨ (نقله مصطفى الخن، ص ١١٣).

وفي البخاري عن أبي جحيفة رضي الله عنه «قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله عز وجل؟ قال: لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلاّ فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسر، وأن لا يقتل مسلم بكافر» (١).

إن هذه المصادر في التفسير تشمل القرآن نفسه، والتفسير بالمأثور، والحديث، وأقوال الصحابة، والأخبار، والسيرة، وعادات العرب وأخبارهم، مشفوعة ببعض الشواهد الشعرية (٢)، كما تشمل الاجتهاد بالرأي، وما أخذ عن «أهل الكتاب». وهي مصادر معروفة عند «المفسرين» أو «أصحاب التفسير»، ومثال هذا النوع من الدراسات القرآنية واضح في تفسير الطبري، وهو مفيد من وجهة النظر الدينية وتاريخ التفسير (٣).

وتكون الأدوات التي يجري عليها ابن عباس آيات القرآن في تفسيره هكذا مكتملة، فهو يفيد في قراءته «النص القرآني» من أدوات «المتحرجين»، فيأخذ بها، ولكنه لا يتردد في أن يضيف إليها ما يعتقد أنه مهم وفعال في فتح مغاليق النص، وكشف حجبه، والغوص إلى عمق أسراره، ونعني «الاجتهاد بالرأي» والالتجاء إلى تراث العرب، لنجد أننا فيما بعد أمام نص ديني، تفسيري آخر، ميسّر، مبسوط، اشترك في إنتاجه الـ «ما مضى» والـ «ما نزل».. أو القديم والجديد.

---

(١) البخاري، الصحيح، ج٤، ص ٣٠ (نقله الخن، د. مصطفى، ص ١١٣) وانظر، بلفظ آخر، الزركشي، البرهان، ج٢، ص ١٦١.
(٢) قارن: سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.
(٣) قارن: سلام د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

من «المواجهة» إلى التفاهم

(التآخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، «إعجاز» فيها، فهو أنقى وأرقى ما فيها من نصوص.

أي أن «الإعجاز» هكذا أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ «مرجعية» القرآن في لغة العرب و«أساليب كلامهم».

فالقرآن لم ينزل «بلسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، «أصل» في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، جزء أصيل من قرآنيته، لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً، بل تفسيراً للقرآن.

«وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يجيز القراءة في الصلاة بالفارسية،

لأنها ترجمة غير معجزة، وإذا جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة [1].

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لا بد أن يضع العلماء ـ كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس ـ أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة ذاتها، والحفاظ على تراثها، وإعطاء ذلك التراث الاعتبار الذي يليق به، لأنه ـ أي التراث ـ في حقيقته وواقعه، لن يساعد فقط على فهم القرآن، بل إنه ـ فوق ذلك ـ هو الذي على محكّه سيتبدَّى «الإعجاز» ويتضح. فبدونه ستصعب عملية الفهم، كما قلنا سابقاً. وبدونه أيضاً لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وحجمه وقيمته، كما نقول هنا الآن.

إنه مهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي، أو القرآن والشعر، حين إعلان التحدي. فإن «التفاهم» والتعاون والالتقاء بينهما، كلها، أمور كانت ضرورية، فيما بعد، لا سيما من أجل خدمة الشرعي نفسه، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز، وإظهاره، ودعمه، وتأكيده.

إننا حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن «الشعر» بالذات، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه، أو أن يجسد فعلاً مقدار ما كان يتباهى به هؤلاء من قوة في الفصاحة، وتفوق في البلاغة. إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة

---

(١) انظر الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

والأمثـال) تأتي دون الشعـر في هـذه المسـألـة. فبما أن التحـدي البـلاغي في القرآن، كان موجهاً إلى البلاغة العـربية أو إلى البلغاء العرب، فهو بمعنى ما مـوجـه إلى الأدبي، أو إلى الشعـر ذاته، وإلى منشئيـه. فـالشعـر لم يكن مجرد صيغة من الصيغ المتعددة في تلك البـلاغة، بل إنه هو سيدهـا، وهو الذي يتقدمهـا، ويقف على رأسها. والشعـراء لم يكونـوا مجرد فريق واحـد من فرق مختلفة من البلغـاء، ولكنهم بالأحرى هـم الذين كانـوا يشغلون دائماً الصف الأول بين البلغاء والفصحاء.

إن القـرآن حين يتحدى العـرب في بلاغتهـم وفصاحتهم، فإن هـذا يعني بطريق ما، أن الشعر أيضاً معنيٌّ بهذا التحدي، وكذلك الشعراء.

هـذه المواجهـة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القـرآن الكـريم والشعر، على الرغم مما تبدو عليه من «تصادميـة» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسـول صلـى الله عليـه وسلـم بـ «الشاعريـة» ورمـي القرآن الكريـم نفسـه بـ «الشعـر» كان لا بد لها أن تتحـول فيما بعد ـ بفضل ابن عبـاس ومن جاء بعـده ممن ساروا على نهجـه ـ إلى مستـوى من «التواشج» المستنـد إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة.

لعل ذلك التحـدي قد أفـرغ من شحنـة المواجهة منـذ أن سلَّـم العـرب، ببلغائهم وفصحـائهم، بـ «إعجـاز القرآن»، ومنذ أن أدركـوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسـورة من مثلــه. فكـان لا بــد إذن لتلك المواجهـة «التصادميـة» أن تنتقــل إلى مستوى آخر سيكـون له ما يليق بـه من إيجابية، ونعني أن يكون البليـغ من كـلام العرب محكاً للإعجاز نفسـه، واختباراً له، وتأكيداً عليه (الإقرار بالإعجاز ← التفاهم ← التعاون).

إن العلماء الأقدمين قد عبروا بوضوح عن فكرة أن إدراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبـي): الشعر والخطابة والكتابة[١] كما أشـاروا، بمعنى ما، إلى أن هـدف التحدي هـو بالدرجـة الأولى البلغـاء والفصحاء (وفي مقدمتهم، تلقائياً وضمنيـاً، الشعراء). يقول الباقلاني[٢]: «وقد علمنـا تفاوت الناس في إدراكه (أي القـرآن) ومعرفة أوجـه دلالته؛ لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجـز إلا بأن يعلم عجز العـرب عنه، وهـو يحتاج في معـرفـة ذلك إلى أمـور لا يحتـاج إليهـا من كـان من أهل صنعـة الفصـاحـة (الأدبـي) فإذا عجز أهل الصنعة حل محلهم، وجرى مجراهم في توجه الحجة إليه وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسـان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة».

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (البلاغي)، لأنه لا صلة لـه أصلاً بـاللغة التي نزل فيهـا الكتاب. والعـربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلـك شيئاً إلا بقدر مـا هو عليـه من حس وتذوق ومعـرفة ببـلاغة العـرب المتمثلـة ـ بالدرجـة الأولـى ـ في فنـون كـلامهـا (الأدبـي)، ويأتي في مقدمة ذلك الشعر. فالمتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه الفحل الخبير بدرجـات البلاغة وأسرار البيان. وكلما ارتقى الإنسان في درجـات إحاطته بأساليب العرب ارتقـى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحـانه وتعالى. فشرط سبر الغور الحقيقـي للإعجاز هو معـرفة

---

(١) انظر بكار، د. عبـد الكريم محمد الحسن، ابن عباس، ص ٥٧، وانظـر أيضاً أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.

(٢) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٣٤.

قيم الإبـداع الصميميـة في اللغة، فـلا يكفي أن يكـون الإنسان عـربيّـاً كي يكتشف كل ما في القرآن من إعجاز.

إننـا لنحسب أن المبدعين (والشعـراء في أولهم) هم أولى النـاس بالكلمـة الأخيرة في هذا الشأن، فهم إمـا قادرون على أن يأتوا بمثلـه، وهذا لم يحدث، ولن يحدث، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث. ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون القادرون على قيـاس قيم البلاغة والإبداع. فما دام كـلام العرب (الأدبي) على درجات في سلم البلاغة، وحلاوة البيان، فإن تفوق القرآن يجيء بقياسه على تلك الدرجـات أو بمقارنتـه بالسائد الممتاز. وحين يعجـز عن الإتيان بمثله جميع العـرب، ومنهم البلغاء، فهذا أقصـى ما يمكن أن يصل إليـه التحدي من غاية، ولكن لكي توضع اليد على تفـاصيل ذلك الإعجاز وتراكيبه فلا بد من تفتيت الإبـداع البشري الـراقي، من كـلام العرب، إلى عنـاصره الأولى، لمقارنة مكامن القـوة في كلام الله بمواطن الضعف، أو المواطن الأقل قوة، في كلام البشر. وبعبارة أقرب وأبسط: لإظهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة نحن مسـوقـون إلى فحصها على ضـوء قـواعد الكـلام البليغ وقيمـه، ونحن مدفـوعون إلى مقـارنتها بأرقى مـا عرف أهـل اللغة من درجــات الكلام، أو مستويات التعبير. وهـذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيـف في البلاغة وكتب الإعجـاز. فتلك التصـانيف، وتلـك الكتب إنما كـان الـدافع الأول إليها، كما يعلن غـالباً أصحابها، تأكيـد إعجاز القـرآن، ثم يجيء بعد ذلك الدافع الثاني، وهو غرض التقعيد للبليغ من الكلام عموماً، وقد ظل الشـاهد دائماً في كل هذه المســائل هو إما من القرآن أو من كـلام العرب البليغ (الأدبي

ويأتي في مقدمة ذلك الشعر)، أي من كـلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى فنونه ومثالاته .

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القـرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في سـاحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي .

وهكذا يصبح هـذا اللقاء ضرورياً ومهمـاً ومفيداً؛ لأنه الطـريق الأقرب والأمثل لإظهـار الإعجاز والتأكيـد عليه تـأكيداً علميـاً ومنهجياً، مـدعومـاً بالمثال والدليل، ومرتكزاً على المقارنة والاستنباط .

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقـاء الجديد هو المحك الأول لـلإعجاز، وهو الدليـل عليه، تمامـاً كما كان اللقـاء الأول (على مستوى اللغـة) محكاً لعـربية القرآن وشرح غريبه .

فكرة «التآخي»
وتفجر الثقافة العربية

إن ابن عباس، رائداً وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه هو نفسه، وبين القرآن فحسب، لكنه جعله حواراً يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة، وبشكل عام.

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواشج بين «ما مضى» و«ما نزل»، أو بين القديم التقليدي والجديد المقدس، له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعزيز الدائم لامتداد القرآن إلى خارج الفضاء الديني أو التشريعي، إذ يطال ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها. فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما أنه «مرجعية» أولى أيضاً في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لا بد أن يلتقي، ضمن المباح، مع المنجز البشري في مجالات اللغة والبلاغة ذاتها، فيتحول ذلك الالتقاء إلى تفاعل مثمر، لا تقف

تأثيراته عنـد المستوى «المعجمي» للغة، مـن حيث هي وعاء وشكل، ولكن تـذهب ـ أي تلك التـأثيـرات ـ إلى المستوى الأبعـد من ذلك، أي من حيث هي «فكرٌ» وشفـافية، وتسـامٍ في «التعبير» وتنامٍ في الإبـداع، من داخلـه وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغـة العرب وكلام الله هو مشيئة إلهيـة، وكان لا بد من تطوير هذا الارتباط، واستثماره الاستثمار الصحيح.

وتـآخي «الشرعي» و«الأدبـي» كما هو عنـد ابن عبـاس وفي تجربته، هـو أصل في الثقافة العربية، بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عبـاس لم يكن فقط الأكثر تـوفيقاً بين معـاصريه في إدراك الأبعـاد الحقيقية للارتباط بين اللغة العربية والقرآن، أو بين تـراث العرب وكـلام الله سبحـانه وتعـالى، لكنه كـان، فـوق ذلك، الأجرأ في تطـوير ذلك الارتبـاط وتطبيقه في منجزه العلمي.

وهكـذا ظلت الثقـافـة العربيـة، منـذ ابن عبـاس على الأقل، تمشي على ساقين متوازيتين: «الشرعي» و«الأدبي». ولسنا نـدري ما المستقبل الذي كان من الممكن أن يصير إليه هذا الأخير بدون تجربـة كتجربة ابن عباس، وبدون خطوتـه الأولى، في مواجهة التجهُّم الـذي كان يبـديه «المتحرجـون» إزاءها. إنها، لا شك، تجربة أسهمت في إعطاء الشعر خصوصاً قيمة كان قد أصابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: حرجاً من دعوى التماثل بين الـوحي والشعر، أو نتيجـة الإهمال الذي تعـرض له الشعـر، نظراً لانشغـال العرب عنه بالقرآن والفتوحـات[1].

---

(1) انظـر ابن سـلام، طبقات فحـول الشعـراء، ج١، ص ٢٥، وابن جني، الخصـائص، ج١، ص ٣٨٦).

إن الشعر، إضـافة إلى كل ذلك، لـم يستطع، فيما يبـدو، أن ينعتق تماماً من صفة «الغواية» التي التصقت بمن «يتبعه»، أو يتبع منشئيه، بمقتضى ما ورد في القرآن الكـريم نفسه: ﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون** ﴾[1]. حتى وإن كان المقصـود هنـا، حسب بعض الآراء، الشعـراء المشركين في مكـة، إلا أن الأمر لم يكن ليخلو من نَفَسٍ ساخن يطال **الشعر** كله حسب آراء أخرى.

إن الأدبي، بمعنى أشمل، هو النتـاج الجماعي لثقافـة ماثلة، قـائمة، لها «ماض»، ولها «حـاضر» متصل بذلـك الماضي، والإسلام في واقع الأمـر لـم يقطع جميع صلاته بـالجاهلية، فقد أبقى على العديد من مظاهـرها، وقيمها التي لا تناقضـه، أو تتعارض معه، ومن ذلك الموروث الأدبي، وفي مقـدمته الشعر، الـذي ظل المرشح الـوحيد القـادر على أن يعكس حقيقية الـوجدان العربي، ومـا يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات. ومـا ذلك إلاّ لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل، والمتسيِّد على كل ما سـواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب، وهي قليلة.

وإن غاية «الإعجاز» لـم تكن بحـال مصادرة الآخر. كما أن أبعاد التجهم ومبرراتـه المرحلية، لم تكن نفيـاً كامـلاً، أو إلغاء مطلقـاً، للأدبي، ومحاربتـه والقضاء عليه.

إن من مصلحـة «الإعجـاز» أن لا يُصادر الشعـر أو يضعف، فهـو أبـرز محكات الإعجــاز ـ كما مـر بنـا ـ وهـو النموذج الأمثـل للبـلاغة العـربية في

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

المنجز البشري، كما أن موقف إنكار الشعر في القرآن ليس لـه إلا أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر. . أو بين كلام الله المعجز وما هو دون ذلك. . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل». . دفعاً لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها.

إن التآخي، بمعنى ما، وفي نتائجه النهائية، أدى لا شك إلى حفظ القرآن وصيانته، فظل متدارساً مفهوماً في بلاده التي نزل بلسان أهلها، وفي غير بلاده، لا سيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة. كما أن التآخي، في الوقت نفسه، حفظ العربية [1]، لا سيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي، إذ اتسعت آفاق الإمبراطورية الجديدة، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام، وعلى كتابه، وعلى لغته، مما كان له حتماً إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية، والنهضة الثقافية عند العرب. ولكن ذلك، بالمقابل، لم يخل من سلبيات كانت تنذر بأشد الأخطار، لا سيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية، وبمستقبلها، وما تتعرض له من انتهاكات واختراقات أعجمية، وتبذُّل.

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير، وتأويل الكتاب. وشرعت تتنامى أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقربوا «النص» القرآني إلى الأفهام الجديدة.

---

(١) سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

وكان لا بد أن تنبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من العجمة، وسلامة «الكتاب» من اللحن. فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتقعيد.

إن من أول الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ومن أبرزهم ابن عباس نفسه، ليس فقط بوصفه رائداً فذاً من رواد حركة التفسير، إذ أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضاً بما طبقه هو في منهجه: من توطيد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «ما مضى» واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير ـ فيما بعد ـ موضوعاً من الموضوعات الكبرى، التي تأخذ بالقدر الأكبر، من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء[1].

لقد كان لابن عباس الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة، وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة [2]. بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عاماً لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكبر من عدد الآيات القرآنية» [3].

لقد مهَّد أمام هؤلاء ميداناً واسعاً لتطوير معارفهم وأبحاثهم، وها هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولغته، وتراكيبه، ميداناً لهم. لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دخيلة:

---

(١) راجع Encyclopedie de L'Islam مادة (ابن عباس) مقال: ك. فيكسيا فاجلياري.

(٢) قارن: بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ١٢٧.

(٣) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس، ص ١٢٧.

فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية أو رومية، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب، إذ أثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرهما. وقد حاول جماعة علماء العرب أن يثبتوا عربية الألفاظ [1].

إننا نلمس لقاء الأدبي بالشرعي، في وقت متأخر، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز.

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلاً إلى أن ظهر في مؤلفات مستقلة بذاتها، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين [2].

وفي كل تلك المصنفات والكتب، إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن، فهو من الشعر. وكأن لقاء القرآن بالشعر، هنا، يكشف ـ كما أوضحنا سابقاً ـ عن مشترك آخر بينهما، أو أنه يزيح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها، وهي «البلاغة» في صورتها المثلى المتناهية عند العرب، دون مساس بإعجازية القرآن، أو تفوقه الذي لا ينازع. بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة ـ كما مر بنا ـ هو تأكيد تلك الإعجازية، إلى جانب التقعيد لبلاغية عربية جديدة، تحولت إلى علم

---

(١) انظر في هذا الزركشي، البرهان، ج١، ص ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. فقد قال أبو عبيدة فيما حكاه ابن فارس: «إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول، قال: ومعناه أتي بأمر عظيم، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله؛ لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه».

(٢) راجع سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٦٦.

يجوس في نقـولات البـلاغيين، ويتنقّل في تنظيرات أهل النقـد، وعلى ألسنـة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعاً هـو القرآن. يشرحون غريبه بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح، ليقاربوا بينه وبين كلام العرب[1].

وإن موضوعهم أيضـاً هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصـة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته [2].

إن فكـرة «التآخــي»، مهما بدت على أنها، غـايـة أولى، لخدمـة الشرعي (القرآن تحديداً)، إلاّ أنها في حقيقة الأمر كـان لها مردودها الإيجابي على قيمة الأدبي (الشعـر) ومنزلتـه من الحضـارة والتاريخ. فهـذا التـآخي أعاد إليـه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعه حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية.

إنه مهما بدا الاهتمام بـ «الأدبــي» أو القديم ثانوياً في هدفـه أحياناً، إذ قد يظهر لأول وهلـة على أنه لــم يعتن به في بـداية الأمـر لذاتـه، بل لأنه يخدم الشرعي في المقـام الأول، فإن الــوضع لا يخلـو أبـداً من إيجابيــات قطعيـة حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه آنفاً.

إن تجربـة ابن عبـاس، لــم تقف عنـد مستــوى التأويل، بل تحولت في

(١) سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

(٢) راجع سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١ ـ ٣٢٥.

الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، بل مصدر من المصادر المهمة في الإخصاب. وهذا هو أحد الأبعاد المهمة في تجربة ابن عباس الثرة الغنية.

إن فكرة تآخي الأدبي والشرعي لم تقتصر أهميتها على التفسير، ولم تتوقف تأثيراتها عند مرحلة ابن عباس، بل لقد أخذت تسري كلها في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جد متأخرة. ولعل هذا الأمر نفسه هو الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها الفريد، وهويتها الخاصة.

وابن عباس، لا ينسب إليه الفضل في تجربته الأولى فقط، وهي التجربة التي عقد فيها اللقاء بين القرآن والشعر، ومن ثم بلور المشترك المباح بينهما (الغريب) وطوره، ولكن ينسب إليه الفضل أيضاً في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاء السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تآخي «الأدبي» و«الشرعي» ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضاً في البلاغة والنقد والنحو والصرف، وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن التآخي، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي المثمر لعلاقة القديم بالجديد.. الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل».. الوحي بالنتاج الجماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة، لقد تحولت فكرة التآخي، منذ ابن عباس على الأقل إلى محرك حقيقي وأصيل للكثير من التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة. . فالشرعي، دائماً، هنا. . وكذلك الأدبي.

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية، وهكذا يجب أن تفهم تجربته التي تجاوزت كل مضاعفات الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين، أو بين« المجترئين» والمحافظين «الورعين».

الفصل الثاني

في علاقة ابن عباس بالشعر

إطار عام

ظـل المشتهر في علاقــة عبــد الله بن عبــاس ـ رضــي الله عنهمـا ـ بـالشعر هو الجانب الـذي يقع ضمن إطار منهجـه في التفسير، وهو المنهج الذي كـان الشعر فيه ـ كما مرّ بنـا ـ مصدراً من مصـادر شرح الغريب وتأويلـه . وهو، لا شك، منهج ثــرٌّ يتسع لأكثر من رؤيـة . وهو أيضاً ما زال قابـلاً لمزيد من الاهتمام والدرس .

إن هـذا الفصل يعالج جـانباً آخـر من علاقـة ابن عباس بـالشعر، وهـو الجانب الذي يقع خارج إطار منهجـه في التفسير. فهو يتناول ابن عباس من حيث كونــه ولعــاً بهذا الفن وكلفـاً بـه، لا سيمــا من الـوجهـة الإمتاعيــة والتذوقيـة . فلقد كان ـ رضـي الله عنـه ـ على صـلات ببعض شعراء عصره، ولقد كان يجعل للشعر «يوماً خاصّاً به، فلا يقـال فيـه إلا الشعر وما يتعلـق بالشعــر. فهـو، إذن، يستمــع إلى الشعــر ، وهـو يتمثل بـه، ويحفظـه، ويـرويـه، ويقـوّمــه، ويحكم فيـه، وهــو ــ فـوق كــل ذلك ــ يعـد بين معـاصريـه، «أعلم الناس» بهذا الفن دون منازع . بل إن حميمية العلاقة هنا قـد تـرتفع ـ أحيـاناً ـ إلى مستـوى دقيـق وحاد، فـلا نعــدم بعض الأخبـار

والمرويات التي تشير إلى أن تلك العلاقة لم تقف عند الحدود السابق ذكرها، بل لقد تجاوزت إلى ما هو أبعد، إذ كان يحدث أن يتحول ابن عباس، هو نفسه، إلى منشئ للشعر.

لقد كان ـ رضي الله عنه ـ منحازًا دائمًا إلى الشعر من حيث هو تعبير، وصوت وجدان، وصدى عاطفة، ومصدر معلومة، فيما يتعلق بالتاريخ والأيام والمواقع وغيرها. لكن ذلك لم يمنعه من أن يتحفظ - رضي الله عنه- تحفظاً شديداً على بعض الأغراض الشعرية، كالهجاء الذي رفضه أحياناً، بل عاقب بعض شعرائه بالسجن والنفي أحياناً أخرى.

إن هذا الفصل يناقش جميع الأمور التي سبق ذكرها من خلال الأخبار والروايات التي تعرضت لهذا الجانب من حياة الصحابي الجليل.

وإن هذا الفصل يغير، هكذا، المسار المألوف لاستحضار النموذج المشتهر لعلاقة ابن عباس بالشعر. فمن المسار المعتاد لعلاقة قامت لأغراض علمية بحتة، أي اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى المسار الآخر لعلاقة إمتاعية تذوقية تنصب على الشعر، من حيث هو مخزون يشتمل على قيم ثقافية وإبداعية وفنية متعددة. وهذا المسار يمكن، لا شك، أن يسهم في كشف المساحة الحقيقية التي كان يحتلها هذا الفن في عقل ابن عباس ووجدانه. ويمكن، في الوقت نفسه، أن يلقي مزيداً من الضوء على علاقة الإسلام بالشعر بشكل عام.

مدخل

منهج وصعوبات

إن كـان هناك أحـد من علماء الصحـابة، يتميـز في علاقتـه بالشعر عن كل من سـواه من هـؤلاء فهو، لا بـد، عبـد الله بن عـباس رضـي الله عنهما وذلك من عدة وجوه، أبرزهـا :

أولاً: ريادته منهجياً لموضوع اللجـوء إلى الشعر في تفسير الغريب. (انظر الفصل الأول من هذا الكتـاب). فقد كـان الشعر عنده مصـدراً من مصادر التفسير، موجداً بذلك أرضية مشتركة مباحـة لالتقاء القرآن الكريم بالشعر، وتلك الأرضية هي اللغة المعجمية الواحدة على الأقل!

ثانياً: اهتمامه بالشعر سماعاً وحفظاً ورواية ومتابعة وتقويماً. فقد كان هذا الفن القولي من أبـرز اهتمامات ابن عباس الثقافيـة. وإذا كان العلم الشرعي بمختلف صنوفـه وفروعه يشغل حيـزاً فسيحاً في عقل ابن عباس ووجـدانه، فـلا شك أن الشعـــر لم يكن دون ذلك، من حيث الاهتمام بـــه، ومن حيث منحه الدور الذي يليق به.

وليس هناك من الصحابة من يضاهي ابن عباس في الجمع بين الثقافتين: القديمة المتوارثة والجديدة المقدسة، بل لعله أول من اضطلع بوضع اللبنات الأولى في صرح التعاون بينهما في مشروع تآخيهما في ثقافة العرب بعد الإسلام.

وفي كل الأحوال، فإن من اللافت للانتباه أن أخبار ابن عباس على الوجهين السابقين ـ على الرغم من أهميتها واعتداد الرواة بهما ـ لا تنقل إلينا من المعلومات، في تنوعها، ما يتلاءم فعلاً وحجم السمعة الكبيرة التي يتمتع بها ابن عباس بين معاصريه، من حيث صلته بالشعر. فهي فيما يتعلق بمشروعه في التفسير وتأويل الكتاب، لا تركز في الأغلب، إلا على قصة ابن عباس في إجاباته عن سؤالات نافع بن الأزرق المشهورة [1]، وهي ـ أي تلك الأخبار ـ بالنسبة إلى اهتمامه بالشعر، من حيث هو فن وتعبير تقف غالباً عند حدود التنويه بذلك الاهتمام والتأكيد عليه في شكل شهادات مكررة، تفتقر عموماً إلى الأمثلة أو الأحداث أو المواقف المتنوعة. فالشهادات التي تلح على عمق علاقة ابن عباس بالشعر، قد تكون كثيرة ومتعددة، وهي تجعل منه مرجعية مهمة في هذا الحقل، مما يؤكد أنه لا خلاف بين معاصريه، أو من تولوا متابعة أخباره، حول هذه المسألة. ولكن الصعوبة الحقيقية إنما تكمن في عدم وجود «مادة» متنوعة في أحداثها أو مواقفها أو شواهدها،

---

(١) انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ٦٣. وتلك السؤالات تتعرض لنحو مائتين وخمسين موضعاً في القرآن الكريم وشواهد الغريب فيها ـ كما هو معروف ـ هي دائماً أشعار العرب.

بحيث تتلاءم مع تـوالي تلك الشهادات، أو تـواترها أو تكـررها. أو تنسجم حقّاً مع ضخامة ما اشتهر به ابن عباس ثقافياً وتاريخياً.

إننا لا نظن أن إجابات ابن عباس عن سؤالات نافع بن الأزرق هي كل ما قاله ابن عباس فيما يتعلق بموقـع الشعر من إنجازه العلمي، الذي كان رائداً فيـه. بل إن ما نعتقـده هـو أن الرواة إنما قصروا اهتمامهـم على لقاء نـافع بن الأزرق بابن عبـاس، لأنه كـان أبرز الأمثلـة وأظهرها فيما يتعلـق بمنهج هذا الأخير وطريقته. أما ما عدا ذلك، فإنه ربما كان يدخل - في نظرهم - في باب «الاعتيـادي» أو التلقـائي المتكرر الـذي لا يحمل في ذاتـه مـا يثير أو يضيف جـديداً، وإلاَّ فكيف نفهم أنـه قـد أصبح من الـذائع عند اللغـويين أن ابن عباس لا يشرح شيئـاً من الغريب إلا بإنشاد شـيء من الشعـر عليه [1]، في ظل غيـاب أمثلة متعـددة أخرى غير مـا ورد في إجـاباتـه عن سؤالات نـافع تلك.

إن هـذا الـوضع يمكن أن ينطبـق أيضـاً على مـا يتردد، وبإلحاح، حـول عـلاقـة ابن عباس بـالشعـر خـارج مشروعـه في التفسير. فالأخبـار في هـذا الصدد، في عمومها، لا تنقل لنا أحداثـاً متنوعة، تتلاءم مع عمق مدلولات الشهـادات التي تجعل من ابن عباس صـديقـاً كبيراً للشعر، ومتـذوقاً لـه، ومهتماً به، متفرداً في كل ذلك عن جيله أو الجيل الذي سبقه من الصحابة.

ومن تلك الأخبـار أو الشهادات، مثـلاً، ما يقولـه عبد الله بن عمـرو بن العـاص - رضي الله عنـهما -: «ابن عبـاس أعلمنا بمـا مضى وأفقهنا فيمـا

---

(١) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ١٢٦.

نزل مما لـم يـأت فيـه شيء [1]، وفي هذا إشارة إلى الموروث العربي الذي سبق الإسلام (ما مضى) وفي مقدمته الشعـر حتماً. وعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً حتى نفســه ـ إذ يختار صيغــة المتكلمين ـ في عدم مضـاهاة ابن عباس في العلم بهذا الـ «ما مضى»، وفي الفقه فيما نزل.

ويقـول عمرو بن دينـار: «مـا رأيت مجلسـاً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، وتفسير القرآن والعربية والشعر والطعام» [2].

ويقـول عطاء: «مـا رأيت قط أكـرم من مجلس ابن عبـاس، أكثر فقهـاً، وأعظم خشيــة. إن أصحـاب الفقـه عنــده، وأصحـاب القــرآن عنـده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع» [3].

فابن عباس يشهـد له معاصروه بعلمه بالشعر. ولاهتمامه بـه كان يجعل له يومـاً بذاته، لا يذكـر فيه علم آخر غيره. وما جلس إليـه عالم قط إلا خضع له، ولا سأله سائل إلا وجد عنده علماً [4].

---

(1) الكـاندهلـوي، حيـاة الصحـابة، ج٢، ص ص ٤٨ - ٤٩، وج٣، ص ٢٥٩، وابــن سعــد الطبقـات، ج٢، ص ٣٦٩.

(2) ابن كثيـر، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠٢، ج ٤، الزركلي، الأعلام، ص ٩٥.

(3) الخطيب البغـدادي، تاريخ بغـداد ج١، ص ١٧٤. وانظـر أيضاً ابن حجـر، الإصابـة، ط ١، ج٢، ص ٣٣٣، وابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠١.

(4) ابن كثير، البـدايــة والنهـايـة، ج٨، ص ٣٠١، الكـانـدهلـوي، حيـاة الصحــابـة، ج٣، ص ص ٣٦٠ - ٣٦١، ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسـد الغابة، ج٣، ص ص ١١١ ـ ١١٢.

و«كان نـاس يأتـون ابن عباس في الشعـر والأنساب، وناس يـأتونـه لأيام العرب ووقائعهم، وناس يأتونه للفقه والعلم، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشـاؤون، وكثيراً مـا يجعل أيامـه يـومـاً للفقـه، ويومـاً للتأويل، ويـومـاً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب [1]».

ونلاحظ أن أمثـال هذه الشهادات لا تقـدم لنا تفـاصيل أكثر حول ثقـافة ابن عباس الشعـرية، أو حول عـلاقاته بالشعـراء الذين يرتـادون مجلسه، أو حول مـا كان يدور في «يوم الشعـر» من حوارات، أو مساجلات، أو تنـاشد للشعر. ونظن أنه لو بلغنا ما كان يلقى على ابن عباس من أسئلة حول الشعر في مجلســه، أو لـو وصلتنـا أخبـار «يوم الشعـر» الـذي كـان يلتقي فيـه حتماً الشعراء ومحبـو الشعر، لـوجدنـا أنفسنا أمـام ثروة لا يستهـان بها من الأفكار والآراء والمواقف. ولكنه - مرة أخرى - ربما دخل الكثير من أخبار «يوم الشعر» وأخبار مجلس ابن عباس، في باب «الاعتيـادي» والمألوف، مما لـم يكن ليثير الرواة بما كـان ينبغي لهم من الإثارة في تلك الأيام. هذا فضـلاً عن أن نشاط ابن عباس في جـانب القرآن وعلومـه، والحديث وشؤونه، والفقه وشجـونه، هو الـذي كان لا بـد أن يجد الاهتمام الأكبر، والعنايـة الأمثل، لـدى الرواة. وذلك لما لهذه العلـوم والفنـون من فضل، وتقـدم، على كل مـا سـواهـا من العلوم والفنـون الأخرى. هذا فضلاً عن أنها هي العلـوم الجديدة، وهي لهذا كانت، فيما يبدو، الأقدر على إثارة شهوة المتعلمين، بل الناس أجمعين.

---

(٢) الزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٩٥.

وفي كل الأحوال، فإن ابن عباس كان، بالنسبة إلى جيله ومعاصريه، محسوباً على الثقافة الشرعية أكثر مما هو محسوب على ما عداها.

إن ما تقدم ليمثّل وجه الصعوبة الأوضح فيما يصادف الباحث، الذي يتصدى لموضوع ابن عباس والشعر.

نحن لن نتعرض في هذا الفصل لمسألة الشعر في منهج ابن عباس في التفسير، فذلك وجه آخر من وجوه علاقة ابن عباس بالشعر، وهو الوجه الموضوعي، الذي كان وراءه أغراض علمية بحتة بالدرجة الأولى.

إننا، بالأحرى، سنقصر متابعتنا واهتمامنا هنا على ولع ابن عباس بالشعر، وعلى عنايته به، من حيث هو تعبير، وصوت وجدان، وصدى عاطفة، حفظاً، وسماعاً، ورواية، وتقويماً... إلخ.

فسنحاول إذن بما توافر لدينا من أخبار وروايات تحمل بعض الأحداث والشواهد والتفاصيل، أن نبني تصوراً معقولاً ومقبولاً، عن صلات ابن عباس بالشعراء، وعن مواقفه من أغراض الشعر، وعن حقيقة تطورات وتفاعلات موقع هذا الفن في ثقافته ووجدانه، مستندين في بعض الآراء، أو الاستنتاجات التي توصلنا إليها، إلى ما توحي به تلك الأخبار والروايات نفسها من تمكن راسخ لعلاقة ابن عباس بالشعر. ونظن ـ بناء عليه ـ أن ما عثرنا عليه من روايات وأخبار في هذا المجال كاف إلى الحد المعقول لبناء ذلك التصور المطلوب، في الحدود المتوخاة أو المتوقعة.

وما دام أن الشعر كان يشغل، فعلاً، حيزاً كبيراً من اهتمامات ابن عباس العلمية، ومن نشاطاته وممارساته اليومية، فإننا سنفترض أن تلك الأخبار

والروايات التي بين أيدينا، ما هـي سوى عينات ضيقة النطاق، لما هي عليه واقعاً، حقيقة تطورات وتفاعلات علاقة ابن عباس بالشعر. فهي ـ أي تلك الأخبار والروايـات ـ مجرد مؤشرات لها إمكـاناتها المحدودة، ولكنها في الوقت ذاتـه إمكانـات مقبولـة، من حيث الدلالـة على واقع أكثر ثـراء. أي أنه قـد حـدث في حيـاة ابن عبـاس، لا شك، كثير مما هـو مثلهـا، أو أهم منهـا، ولكننا اتفقنا قبل قليل على أنه لم يصل إلينا كل شـيء.

هذا الموقف نفسه سنطبقه على نظرتنا إلى ما استخدمناه في هذا الفصل من تلك الأخبـار والـروايـات، من حيث صحتهـا وثبوتها. فـلأنـه من المتعـذر منهجياً التحقق تماماً من صحة تلك الـروايات، أو بعضها على الأقل، فإننا سنأخذ بها من جانب أنها، على أهون الاحتمالات، مؤشرات إلى مزاج معقول اتسمت بـه عـلاقة ابن عبـاس بـالشعـر والشعـراء، وهو مـزاج يتهـادن مع الشهادات المتواتـرة، المتكررة، عن علم ابن عباس بالشعـر واهتمامه به، ولا يتناقض أبداً معها. فالـروايات والأخبار التي سنلجأ إليها إذن، هي روايات وأخبار منسجمة مع ما هو معروف عن ابن عباس بالتواتر، وهي أيضاً متفقة مع الملامح العامـة لمـا هو مشهـود به لـه، وهذا هـو ـ في نظرنـا ـ شفيعها الأول، في عمومها، من حيث قيمتها العلمية.

وليس في حـدود علمنا أن أحـداً قد أفرد لعـلاقة ابـن عباس بـالشعر، في الإطار الذي ذكرنا، بحثـاً مستقلاً بذاته، محاولاً أن يستقصي ما روي أو نقل في هذا المجال، بهدف الخلـوص إلى صورة نهائية، أو شبه نهائيـة، عن أبعاد تلك العلاقـة، في حدودهـا، وملامحها المتـوخاة. ونستثني من ذلك مـا يرد

أحيانـاً في بعض المؤلفـات ـ الحـديثــة بالذات ـ من ذكـر لبعض أخبـار ابن عبـاس مع الشعـر والشعراء، مما يخدم أغـراضاً أخرى غير أغراض استقصاء علاقة ابن عباس بالشعر والشعراء.

إننـا، هكـذا، سنحاول في هـذا الفصل، أن نستقصي ما أمكـن الأخبار والروايات المتاحـة التي تتناول علاقة ابن عباس بالشعـر، أو تتعرض لصلاته بالشعراء، أو تشير إلى بعض مواقفه من أغراض الشعر وفنونه.

سنحاور تلك الأخبار والروايـات، وسنمضي معها إلى أقصى ما يمكن أن تفضي بنا إليه من استنتاجات واستقراءات.

حميمية الصلة

ووشائج أخرى

لا شك أن الملمح الأكثر وضوحاً في علاقة ابن عباس رضي الله عنه بالشعر، هو تسخيره هذا الفن أو توظيفه إياه في خدمة التأويل (مشروعه في التفسير)، حيث اللجوء إلى الشعر في تأويل الغريب.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن القرآن كثيراً فيقول: هو كذا وكذا، أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا» (١).

وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن، فينشد فيه الشعر» (٢).

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٦٧

(٢) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣٢٦، عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم غريب القرآن، ص٢٣٥، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله. انظر أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص١٠.

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلتم عن شيء من غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر»[1].

ويورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: «إنه مما سأله ـ أي نافع بن الأزرق ـ عنه: ﴿ الم ذلك الكتاب ﴾ فقال ابن عباس: تأويله: هذا القرآن هكذا جاء. قال أبو عبيدة: ولا أحفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلاّ بشاهد»[2].

أجل! .. لقد ظهرت الملامح الأوضح لعلاقة ابن عباس بالشعر في هذا النوع من الممارسات العلمية المنهجية.

والعلاقة على هذا النحو تبدو علاقة موضوعية، وهي ربما اتسمت، لأول وهلة، بالجفاف، فهي لا تشترط بالضرورة أية حميمية في الصلة، فإنما تستدرجها أغراض علمية محضة.

إن أخبار ابن عباس المتصلة بالشعر، وإن الشهادات التي تدور حول علاقته به، إنما تصب، في غالبها، في هذا الجدول، أو هي تتجه هذا الاتجاه. فأكثر ما كان يهم الرواة، فيما يبدو هو هذا الجانب الموضوعي، أو هذا الوجه الجاف من علاقة ابن عباس بشعر العرب. وهم في ذلك غير ملومين، نظراً لما دار من جدل وخلاف حول هذه المسألة في حياة ابن عباس

---

(١) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٠٢، والزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠.

(٢) المبرد، الكامل، ج٣، ص ص ١١٤٩ ـ ١١٥٠.

وبعد مماته (١) ونظراً للأهميــة الخاصة التي تكتسبها الأخبار المتعلقــة بذلك، بحكم عــلاقتهــا بمنهج ابــن عبــاس في التفسير، وبعلــوم القــرآن الأخــرى، وبحكم ما نتج عن كل ذلك من تداخل وتفاعل بين «الأدبـي» و«الشرعـي» انعكست إيجابيـاته على مستقبل الثقـافة العـربية بـرمتها. فهـذا الجانب من عــلاقــة ابن عباس بــالشعــر هــو الجانب الــذي شرع في إقامــة الجســور بين الثقافتين القديمة التقليدية والجديدة المقدسة.

إن ما يهمنا هنــا هو العلاقة مــا فوق الموضوعية، أو مــا فوق العلمية، أي العلاقة العاطفية، التذوقية، الذاتية، التي لــم تقم بالضرورة لأغراض علمية محضة.

ولا يمكن أن نظن أن عــلاقــة ابن عبــاس بالشعــر، مهما استأثــر بمعظم وهجها مشروعه العلمي في التفسير، كــانت مجرد علاقة جافة، خــالية من أية وشيجة عاطفية إنسانية ذائقيــة، هي التي كان لها أصلا دورها الذي لا يجحد

(١) لقد انقسم الصحابة في صدر الإسلام ـ كما مرّ بنا ـ إلى قسمين: متحرج من القول في القرآن، ومن هؤلاء أبوبكر وعمر وعبد الله بن عمر، وغيرهم، وكان عبد الله بن عمر يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر. والقسم الثاني الذين لـم يتحرجوا، وفسروا القرآن حسب ما فهموا من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو حسب فهمهم الخاص بالمقارنة إلى الشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي ابن أبي طالب وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما (قـارن: سلام، د. محمد زغلول، أثر القرآن في تطـور النقـد العربي، ص ص ٣١ ــ ٣٢ وص ص ٣٣ - ٣٤، وص ٣١٥). وانظـر أحمد أمين، فجـر الإسلام، ص ٢٠٠. ويبـدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحـرجين والمجيزين إلى مـا بعد عهـد الصحابـة، إلى القرن الثالث الهجـري، إذ نلاحظ أن هنـاك من الفقهاء من يـرون عـدم جـواز الاستشهـاد بـالشعر على القـرآن. (انظـر بكـار، د. عبـد الكـريم الحسن، ابن عبـاس، ص ص ١٢٦ـ١٢٧).

في خلق الخيط السحري الذي ربط، في الأساس، الصانع في ذلك المشروع (ابن عباس) بالأداة (الشعر). وهو ما أثرى فيها بعد ذلك المشروع، وساعد في التهيئة لإنجازه.

إن من منطق الأشياء، إذن، أن تكون تلك الوشيجة العاطفية الإنسانية الذائقية، بين ابن عباس والشعر، في أحسن أوضاعها وأفضل مستوياتها.

إن الشعر عند ابن عباس لم يكن في هامش وعيه، بل ظل دائماً في البؤرة منه. وهذا وضع يفترض ـ بدوره ـ أن يكون هناك قدر من الحميمية الخاصة التي تربط بين الطرفين، وتصبغ العلاقة بينهما، وتلونها، وتهبها مذاقها الخاص. فإذا أضيف إلى ذلك مستوى النتائج التي توصل إليها ابن عباس في «مشروعه» العلمي، كان ذلك يعني تعزيزاً تلقائيّاً إضافيّاً لحميمية الصلة.

«الشعر ديوان العرب»

لقد كان ابن عباس من أجدر من يعطي الشعر العربي المنزلة التي هو قمين بها: فهو «ديوان العرب» (١) ومجمع علمهم؛ لأنه إلى جانب القيم الفنية والجمالية التي تشكل جزءاً أساساً في بنيته، ومبرراً أصيلاً لوجوده ولتميزه عما سواه من أشكال القول الأخرى، يُعد بالنسبة إلى العرب بالذات، باعتبارهم أمة لم تعرف التاريخ المكتوب عموماً قبل الإسلام، سجلاً حافلاً

---

(١) وهكذا كان يفعل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إذ كان يقول: «عليكم بديوانكم لا تضلوا. قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم». انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م)، ج١٠، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

للأحداث التي مرت بهم، فهو الحافظ لوقائعهم، وأيامهم، ولغتهم، وأحسابهم وأنسابهم، ولهذا قيل:

الشعر يحفظ ما أودى الزمان به   والشعر أفخر ما ينبي عن الكرم

لولا مقال زهير في قصائده   ما كنت تعرف جوداً كان في هرم [1]

فالشعر إذن «علم قوم لم يكن لهم من علم سواه»، ولقد استطاع مشروع ابن عباس في التفسير أن يؤكد هذه الحقيقة ويدعمها، لا سيما في مجال اللغة. إذ كان ابن عباس نفسه خير من أدرك أن الشعر هو، بالفعل، وعاء اللغة في صفائها ونقائها ومثاليتها. وانطلاقا من جهوده، وتجاربه، ونتائجه التي توصل إليها، زاد تنبُّه العرب إلى هذه الحقيقة فجمعوا الشعر، ودوّنوه، وعكفوا على دراسته [2].

لقد ظل ابن عباس يحض على شيء من هذا في أقواله حول الشعر، أي حين يردد في مناسبات مختلفة أن «الشعر ديوان العرب»، ويزيد فيضيف: «فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه» [3]، وحين يقول أيضاً: «إذا تعاجم شيء من القرآن، فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي» [4]، وحين يقول كذلك:

---

(١) السيوطي، المزهر، ج١، ص ٣٤٤.

(٢) راجع: سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٣) السيوطي، الإتقان، ج١، ص ٣٢٦، أبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠. وانظر هذا بلفظ آخر في الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٤.

(٤) جولد تسهير عن الطبراني، ج٧، ص ١٢٩ نقله سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٢.

«إذا سألتم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب» (١).

إنه هنا، إلى جانب أنه يكشف لنا عن مفتاح منهجه في التفسير، يعطي لشعر العرب المنزلة، لا سيما العلمية، التي هو حري بها، فيحرض على تعلُّمه، والمحافظة عليه، والعودة إليه. فهو قاموس العرب الأول، ومعجمهم الفريد، في وقت لم يكن لهم فيه من قاموس آخر غيره، أو معجم سواه.

الشعر لغير التفسير

إن ابن عباس الذي يدرك حقيقة ذلك الثراء في شعر العرب، لم يفد منه، أو يلجأ إليه، في مسألة التأويل أو التفسير فحسب، على الرغم من استئثار هذا الجانب بالنصيب الأوفر من اهتمامه وجهده، بل لقد كان يلجأ إلى الشعر في غير ذلك الأمر. فهناك بعض الأخبار التي تشير إلى أنه - رضي الله عنه - كان يجعل من الشعر مرجعاً مهمّاً، له مصداقيته في التاريخ، وفي غيره. ليس فقط بالنسبة إلى أمور ذات صلة بالجاهلية التي لم تعرف الكتابة، في صورتها النشطة على الأقل، بل حتى في أمور ذات صلة ببدايات الإسلام الأولى التي ما زال يعيشها الناس، ومنهم ابن عباس نفسه.

---

(١) مشكل القرآن - مخطوط - ٤٧، نقله سلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٢، والسيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٠٢، وأبو تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج١، ص ١٠. وانظر هذا بلفظ آخر في الزركشي، البرهان، ج١، ص ٢٩٣.

ومن ذلك أن الشعبي يقول: «سألت ابن عباس: أي الناس كان أول إسلاماً؟ قال: أبو بكر الصديق. ألم تسمع قول حسان:

إذا تذكرت شجواً من أخي ثقة	فاذكر أخاك أبا بكر بما فعلا
خير البرية أتقاها وأعدلها	إلّا النبي، وأوفاها بما حملا
والثاني التالي المحمود مشهده	وأول الناس منهم صدق الرسلا[1]

إن ابن عباس يلجأ إلى الشعر هنا في مسألة تاريخية بحتة، فهو يبحث فيه عن الشاهد أو الدليل. أو أنه بمعنى آخر، يترك للشعر ذاته مهمة نقل المعلومة التي احتاج إليها الشعبي. إنه هكذا يدعم الشعر إذ يعطيه حق الكلام قبل أي شيء آخر. والشعر من جانبه يدعم ابن عباس، ويسعفه بما يريد، فيمنحه الشاهد، ويقدم بين يديه الدليل، على أمر يعرفه حتماً سلفاً، وهو من كان من الأولين إسلاماً بين الناس.

ومثل هذا اللجوء إلى الشعر يتكرر عند ابن عباس في أمور تتعلق بما هو فوق التاريخ، وما هو فوق الطبيعة، ونعني مسألة العرش، وعند مَنْ؟ عند من هو أعلم من الشعر، ومن ابن عباس نفسه، ونعني رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي لا ينكر ذلك بل «يبتسم كالمصدق له».

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٣، والطبري، تاريخ الرسل والملوك ج ٣، ص ١١٦٥. والمعروف عند أهل الحديث أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الناس بعد خديجة. وربما كان مراد حسان بن ثابت على تقدير (مِنْ).

ففي رواية أن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ قال: «أنشدت النبي صلى الله عليه وسلم أبياتاً لأمية بن أبي الصلت يذكر فيها حملة العرش، وهي:

رجل وثور تحت رِجْل يمينه والنِّسر للأخرى وليث مُرْصد [1]
والشمس تطلع كل آخر ليلة فجراً ويصبح لونها يتوقد
تبدو فما تبدو لهم في وقتها إلاَّ معذبة وإلا تُجلد

فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم كالمصدق له» [2].

وفي خبر آخر، قال السيوطي: [3] «دخل ابن عباس على معاوية وعنده عمرو بن العاص، فقال عمرو: إن قريشاً تزعم أنك (أي ابن عباس) أعلمها، فلِمَ سميت قريش قريشاً؟ قال: بأمر بيِّن. قال: فسره لنا. ففسره. قال: وهل قال أحد فيه شعراً؟ قال: نعم. قال: سميت قريش بدابة في البحر، وقد قال المشمرخ بن عمر الحميري:

وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا
تأكل الغث والسمين ولا تتـ ـرك فيك لذي الجناحين ريشا

---

(1) قال الجاحظ في كتاب الحيوان (ج٦، ص ٦٨)، وقد جاء في الخبر أن من الملائكة من هو في صورة الرجال، ومنهم من هو في صورة الثيران، ومنهم من هو في صور النسور، ويدل على ذلك تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لأمية بن أبي الصلت.. ثم ذكر البيت. انظر تعليق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري محققي العقد الفريد لابن عبد ربه ج٥، ص ٢٧٧.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد ج٥، ص ٢٧٧. وانظر رواية أخرى في الأصبهاني، الأغاني، ج٤، ص ١٣٤٢.

(٣) السيوطي، المزهر، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

هكـذا في البـلاد حيٌّ قـريش يأكلـون البـلاد أكـلاً كميشـا
ولهم آخـر الـزمـان نبيٌّ يكثـر القتـل فيهم والخمـوشـا
تملأ الأرض خيلـه ورجـال يحشرون المطيّ حشراً كشيشـا

فعلى الرغم من أن عمْرو بن العاص كـان يقف أمام رجل يـزعم قومـه أنه أعلمهم، وأن ما يقولـه ـ بنـاء عليـه ـ يفترض فيـه الصدق والصحـة، فهو موثوق بـه للثقة في علمه، إلا أن عمْراً لم يجد بـداً من استدراج ابن عباس إلى ساحة الشعر، ربما لأنه كان يريد أن يسمع في ذلك غير ما قاله ابن عباس. أي إن كان شعـر العرب قـد احتفى بهذه التسميـة فسجلها وخلـدها. وربما لأنه كان يطلب فعلاً الدليل أو الشاهـد في الشعر كي يزداد قلبه اطمئناناً إلى ما قاله ابن عباس. وقد فعل هذا ما أراده منه عمرو بن العاص.

ولا نـدري إن كـان ابن عبـاس يحفظ ذلك الشعـر دليلاً أو شـاهـداً على معلومـة يعرفهـا سلفاً مـن دون الشعر، أو أن الشعـر نفسه كـان هو مـرجعه الأصلي الذي استقى منه تلك المعلومة، فهو لم يكن يعرفها قبل أن يستمع إلى شعر المشمرخ بن عمر الحميري.

وفي كلتا الحالتين، فإن الشعـر هكذا عنـد ابن عباس، «ديـوان العرب»، وعلمهم الـذي لم يكن لهم من علم سواه. فهـو لم يطلق عليـه صفة «ديـوان العـرب» دون اختبار مبـاشر لصحـة تلك الصفـة، ولمدى مطابقتهـا لـواقع الشعر بالنسبة إلى العرب، وإلى حضارتهم وتاريخهم ولغتهم.

إن الشعر، على هذا النحو، لم يكن يلجأ إليه ابن عباس في مجال التفسير،

وتأويل غريب القرآن فحسب، ولكنه كان يلجأ إليه في معارف أخرى غير ذلك.

فهو يتعامل معه ضمن الإطار الذي وضعه فيه أهله العرب. وابن عباس هو أحد مثقفي عصره الكبار، وما دام أنه في حكم الثابت قد نجح في الأخذ بالقديم الموروث، وبمقدار لا يقل عن المستوى الذي بلغه في ما هو متصل بالجديد المقدس، فلا بد أن تكون إحاطة ابن عباس بالشعر إحاطة شاملة، ومن المحتم أن يكون تعامله معه تعاملاً رحباً، فهو يتذوقه، وهو يلجأ إليه غالباً، بصفته خطاباً ذا حمولات حضارية وتاريخية مختلفة.

ينشئ الشعر ويتمثل به ويسعى إلى تعلُّمه

إن القيمة العلمية للشعر، هي موضوعياً، من أبرز الأمور التي شدت ابن عباس إليه، ودفعته إلى الحض على رعايته، وصيانته، وحمايته من الضياع. تسندها دون أدنى شك ـ كما ذكرنا سابقاً ـ عاطفة خاصة راسخة، ووشيجة إنسانية محضة ثابتة، تتعلق بذائقه ابن عباس نفسه، من حيث هو ولع بالشعر، كلف به، منساق إليه. تلك الذائقة التي يذهب البعض في تصويرها إلى درجة الاعتقاد بأن ابن عباس نفسه كان منشئاً للشعر.

ففي رواية أن ابن عباس رضي الله عنه حين فقد بصره، في أخريات عمره، أنشأ شعراً حوّل فيه تلك المصيبة، التي حلَّت به، إلى نعمة، إذ يقول:

إن يأخـذ الله مـن عينيّ نـورهما ففي لسـاني وقلبي منهما نـور
قلبـي ذكـي وعقلي غير ذي دخـل وفي فمي صارم كالسيف مأثور [1]

وفي قصة أخرى أن ابن عباس أنشأ شعراً آخر هو:

إذا طـارقـات الهم ضـاجعت الفتى وأعمل فكـرَ الليل والليـل عـاكـر
وبـاكـرني في حـاجـة لم يجد بها سـوايَ ولا من نكبـة الدهـر نـاصر
فَـرَجْتُ بمالي همه من مقـامـه وزايلـه هم طـروق مسـامـر
وكـان لـه فضـل علـيَّ بظنـه بي الخير إني للـذي ظن شـاكـر[2]

وقيل إنه، وهو في طريقه من البصرة إلى مكة، كان يحدو الإبل ويقول:

أولي إلى أهلـك يـا ربـاب أولي فقـد هـان لك الإيـاب [3]

إن البتّ القـاطع في صحة نسبـة هذه الأبيات إلى ابـن عباس من عـدمها يبدو، من وجهـة نظر منهجية علمية، أمـراً صعباً. لكننا لا نـرى بأساً في أن يُقـاد النظر إليهـا، أو الحوار معهـا، ضمن السيـاق البسيط التالي: وهـو أن إنشـاء مثل تلك الأبيـات، بالنظـر إلى تـواضع فكـرتها، وبسـاطة صـورهـا وأخيلتها، واعتيادية بنائها العام، لا يتطلب موهبة فذّة، أو استعداداً فطرياً

---

(١) ابن عبد ربـه، العقد الفريـد، ج٥، ص ٢٨٧. ابن كثير، البداية والنهـاية، ج٨، ص ٣٠٥، ابن الأثير، أسـد الغـابـة، ج٣، ص ٢٩٤. انظـر «نكت الهميـان» ٧١ (نقل ذلك د. مصطفى الخن، عبد الله بن عباس، ص ٣٩).
(٢) ابن رشيق، العمدة، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٨٧.

خـاصـاً، فهو ليس بـالعسير على أي عـربي، فما بـالك بابن عبـاس، وهـو المشهود له بـالبلاغة والفصاحة، والعلـم بالشعر وحبه وتذوقـه. هذا فضلاً عن أن الأبيات المذكورة، لا تتضمن أي شيء مما يمكن أن يتناقض مع القيم المعروفـة في شخصية ابن عباس، أو ما يتعـارض مع موقعه من فكـر الإسلام وتاريخه.

ليس هناك، إذن، مـا يمنع أن يكون ابن عباس هو قـائل تلك الأبيات، في زمن كـان الشعـر فيـه هـو المتسيِّـد على أنـواع التعبير الأخـرى. إننـا، في النتيجة، لسنـا أمام نص شعـري بالغ التعقيـد، حافل بـالصراع، بحيث لا يتأتى إلاّ لذي باع، أو صاحب ذراع، في صناعة الشعر.

يمكن الإشـارة هنا أيضـاً إلى سياق آخـر لا يقتصر على حـالة ابن عبـاس وحده، بل يشمل حـالات أخرى لمن هم في مثل وضع ابن عباس في عـلاقته اللصيقـة الدائمـة بالشعـر. فهؤلاء جميعـاً، وابن عباس معهم، يتـداخل في الروايات التي تدور حولهم، ما يتمثلـون به من شعر، مع ما يمكن أن يكونوا قد أنشأوه هم أنفسهم فعلاً.

ويأتي ذلك في الغـالب نتيجة لغـزارة مـا يتدفق على ألسنتهم من أشعـار، بحيث يختلط على النـاس، وربما على الرواة خصـوصـاً، ما هـو مجرد تمثل لا أكثر، مع ما هو إنشاء جديد بالفعل.

إن هذا النوع من اللبس وارد جداً سواء في حالة ابن عباس، أو في حالات غيره من الآخرين. وهـو لبسٌ قد لا يظهر بـالنسبة إلى القدمـاء على المستوى نفسـه من الغمـوض الذي يـواجـه البـاحثين المحدثين اليـوم، وذلك لقـرب

القدماء من عصر الشعر المروي، ومن مناخه وأدواته ولغته وظروفه الأخرى، فيكون الوضع هكذا أقل غموضاً بالنسبة إليهم، مما يسهل مهمتهم في معرفة صحة نسبة الشعر إلى قائله، أو على الأقل نفيه عن الذي تمثل به مجرد تمثل.

فهنا يصبح البيتان السابقان اللذان يتضمنان معنى «العمى» ليسا، لهذا السبب، بالضرورة، من إنشاء ابن عباس نفسه، فمن الجائز أنه تمثل بهما مجرد تمثل.

وسواء أنشأ ابن عباس هذه الأبيات فعلاً أو أنه لم يكن هو منشئها، فإن الذي يهمنا هنا أكثر فأكثر، هو المُتخيَّل من حميمية ابن عباس مع فن الشعر، وهو مستوى متقدم من مستويات العلاقة، أو الوشيجة الشخصية التي تربط ابن عباس بالشعر، صدى لعاطفة، وصوتاً لوجدان. فهذا المُتخيَّل لم يدفع أحداً، فيما نعرف، إلى إنكار قول الشعر على ابن عباس، مهما كان حجم ما روي عنه في هذا الشأن، ومهما كان وزنه. وإنما ظل ينطبق عليه - رضي الله عنه - ما ينطبق على بقية كبار الصحابة، بمقتضى ما أورده القرطبي، من أنه «ليس أحد من كبار الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة، إلاّ وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه، فرضيه ما كان حكمة أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا ولا لمسلم أذى[1]».

إن هذا المُتخيل أيضاً من حميمية الرابطة بين ابن عباس والشعر هو الذي، في نوع آخر من العلاقة، ينسجم تمام الانسجام مع ما عرف عنه - رضي الله

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الشعب ج٦، ص ٤٨٦٣.

عنه ـ من تأثـر بالشعر، وتفاعل معه . فمن أقل مـا يمكن أن يلاحظ في هذا السياق أن ابن عباس كان من شدة تأثره بالشعر يحزن ويطرب لـه .

ففي رواية عن أبي مليكة قال : «رأيتهم (يعني بني أمية) يتتابعون نحو ابن عبـاس ، حين نفى ابن الـزبير بني أمية عـن الحجاز، فـذهبت معهم ، وأنـا غلام ، فلقينا رجلاً خارجاً من عنده ، فدخلنا عليه ، فقال له عبيد بن عمير: ما لي أراك تذرف عيناك؟ فقال له : إن هذا (يعني عبد الرحمن بن الحكم) قال بيتاً أبكاني وهو:

ما كنت أخشى أن ترى الذل نسوتي   وعبــد منــاف لم تغلهــا الغــوائل

فذكر قـرابة بيننا وبين بني عمنا بني أمية ، وإنـا إنما كنا أهل بيت واحد في الجاهلية حتى جاء الإسلام ، فدخل الشيطان بيننا أيما دخل . . . »[1].

وليس هذا بأقل من تمثُّـل ابن عبـاس بالشعر. والمقصود هو حـالة اللجوء إلى ذاكرة الشعر، أو بعبـارة أخرى ، المحفوظ منه ، للبوح ، أو لتجسيـد حالة مـوقف ، بحيث يستعير المرء صوت الشـاعر، فيأخـذ من فنه مـا يراه كفيـلاً بالتعبير عما في نفسه ، أو على الأقل الكنـاية عنه . وهو أسلوب عـرفه العرب منذ القـديم ، إذ كثيراً ما يلجأون إلى ما يحفظـون من الشعر لإنـابته عنهم فيما يريـدون قولـه . وهم يفعلون ذلك أيضـاً بغرض البحث عن قـرينة أو شـاهد يدعم الـرأي ، أو يقوي الحجـة . وكأن اللجوء إلى الشعـر ـ عندهـم ـ يعطي

(١) الأصبهاني، الأغاني، (القاهرة : دار الكتب) ج١٣ ، ص ٢٦٤ .

وهجاً خاصاً للتعبير عن الحالة أو الموقف، أو أنه يهب «مصداقية» بعينها للرأي والحجة.

وفي هذه المسؤولية التي يتحملها الشعراء ما يجعل لرؤيتهم، حول العلاقة بالكون والحياة والأشياء، ثقلاً خاصاً يبرر ـ عند العرب ـ الرجوع إلى أقوالهم، أو اللجوء إليها.

وابن عباس كان ـ طبعاً ـ واحداً من هؤلاء العرب، وليس له إلاّ أن يفعل ما يفعله العرب. فهو يتمثل بالشعر في بعض المواقف تعبيراً عن حالة، أو بحثاً عن قرينة، أو طلباً لشاهد، يضيء الحالة أو يدعم الرأي، أو يقوي الحجة، معطياً للشعراء هو الآخر حقهم في تميُّز الرؤية، ونقائها، بصفتهم من الموهوبين، ومن أصحاب الشفافية والإبداع. وهو بهذا، يكرس، هنا أيضاً، صورة من صور وشيجته الشخصية بالشعر، وشكلاً من أشكال الحميمية التي تربطه به. فهذا الشعر إنما يعيش في ذاكرته، وإنما يتحرك حياً نشطاً في وجدانه. إنه حاضر حين يطلبه، موجود حين ينوي اللجوء إليه، في طربه وفي حزنه، كما في تطلعه، أو توقه، أو طموحه.

فمن أخبار ابن عباس في هذا الصدد، ما يرويه المدائني من أن عبد الله ابن عباس «وفد إلى معاوية، فأمر معاوية ابنه يزيد أن يأتيه فيعزيه في الحسن ابن علي، فلما دخل على ابن عباس رحب به وأكرمه، وجلس عنده بين يديه، فأراد ابن عباس أن يرفع مجلسه فأبى وقال: إنما أجلس مجلس المعزي لا المهني، ثم ذكر الحسن، فقال: رحم الله أبا محمد أوسع الرحمة وأفسحها،

وأعظم الله أجرك، وأحسن عزاءك، وعوضك من مصابك ما هو خير لك ثواباً وخير عقبى. فلما نهض يزيد من عنده قال ابن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب حلماء الناس! ثم (تمثل):

مغاض عن العوراء لا ينطقوا بها وأصل وراثات الحلوم الأوائل(1)

أما موقفه من ابن الزبير فإن الرواية تقول: «بأنه قد تمنى أن يكون له الملك على أرض الحرمين، عندما ضمه مجلس - بقدر الله - مع عبد الله بن الزبير وأخويه مصعب وعروة ابني الزبير عند الكعبة، وطلب كل منهم من الله ما يتمناه، ولكن أنّى لهذه الأمنية أن تتحقق، وهو لا يستطيع أن يطلب هذا الأمر لنفسه، والحسين بن علي معه في مكة، لذلك رأيناه يحاول إقناع الحسين بعدم الخروج إلى الكوفة، وعندما يخرج ترجمان القرآن من عند الحسين، وهو يائس من إقناعه، مدرك لهذه الحقيقة يمر بابن الزبير فيقول له: «قرت عينك يا ابن الزبير» ثم يتمثل:

يالك من قُنْبُرة بِمَعْمر خلا لك الجو فبيضي واصفري
ونَقِّري ما شئت أن تنقري

هذا حسين يخرج إلى العراق، وعليك بالحجاز» (2).

ويروى أن ابن عباس اختلف وعمرو بن العاص عند معاوية. فقال ابن عباس: ألا أغنيك. قال: بلى! فأنشده:

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج8، ص ص 228 - 229.

(2) انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1 ص317، ابن كثير، البداية والنهاية، ج8، ص160. والأبيات لطرفة.

والشمس تغرب كل آخر ليلة　　　في عين ذي خُلُب وثأط حَرْمد [1]

إن في لجوء ابن عباس إلى الشعر، للإيحاء، أو الكناية، أو إضاءة الحالة، تأكيداً لرؤيته الخاصة المتعلقة بالشعر. وإنه لا يختلف في ذلك ـ كما قلنا ـ عن غيره من العرب الآخرين الذين يتمثلون بالشعر، ويلجأون إليه حين تقتضي الحاجة ذلك. ولكن إذا ما تذكرنا الأبعاد العميقة للصلة التي تربط ابن عباس بالشعر، لم نستطع أن نفلت من أن ننسب هذا اللجوء المتكرر إلى الشعر إلى المستوى المتقدم لحميمية تلك الصلة. وإذا وضعنا في الاعتبار حدة بصيرة ابن عباس، ونفاذ حاسته، وقوة ذائقته، وقدرته على نقد الشعر وتقويمه، كان لذلك التمثل، منه بالذات، طعمه الخاص، وقيمته الخاصة أيضاً. فهو لا بد أن يكون قد جاء في مكانه الملائم، وهو لا بد أن يكون قد أتى محملاً بالعديد من المعاني والدلالات، بعد أن يكون قد مرّ في خياله ـ رضي الله عنه ـ بما يستحقه من اختبار وانتقاء. وهذا كله يضاف إلى رصيد ابن عباس في سلطته على الشعر: تقويماً، واختباراً، وانتقاء، وسرياناً على اللسان. فهو ينظر إليه من خارجه، عندما ينقده ويفاضل بين شعرائه، كما سيأتي، وهو يعيشه من الداخل، عندما يلجأ إليه، ويتمثل به.

---

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الشعب) ج٤، ص ١٣٤٥. الخلّب: الطين بلغة حمير، والثأط: الطين الحمأة (أي الأسود) وقيل: الطين حمأة كان أو غير حمأة. والحرمد: الأسود من الطين ورواية هذا الشعر في اللسان مادة (ثأط):

بلغ المشارق والمغارب يبتغي　　　أسباب أمر عن حكيم مرشد

فأتى مغيب الشمس عند مآبها　　　في عين ذي خلب وثأط حرمد

وقد رواه صاحب اللسان لأمية بن أبي الصلت، ثم قال: وأورد الأزهري هذا البيت مستشهداً به على الثأطة والحمأة، وكذلك أورده ابن برّي وقال إنه لتبّع يصف ذا القرنين.

إن ابن عباس الـذي يطرب للشعر ويحزن له، ويحبه، ويتـذوقه، ويتمثل به، سيكون من القلائل، في تلك المرحلة، الذين عبروا عن ذلك بالسعي إلى تعلمه والسؤال عن جديده.

لقد نقلت إلينا بعض الأخبار أنه كـان يسأل عن شعر عمر بن أبي ربيعة، فهو دائم القول: «هل أحدث هذا المغيري شيئاً بعدنا» (١).

وفي حالـة القبول بهذا الخبر لا بـد أن نتوقع أن ابن عبـاس كان يفعل مثل ذلك بـالنسبـة إلى شعـراء آخـرين غير عمـر بن أبي ربيعـة، فيسأل عن جـديدهم، يحاط بـه علماً، ويستـزيد، من خـلاله، معـرفـة بتطور الشعـر والشاعر. ولا بـد، بعد هذا أن نلاحظ ما نعدّه أمـراً مهماً في صيغة سؤال ابن عبـاس عن «جـديد» عمـر بن أبي ربيعـة، فهـو يسأل عما أحـدثه الشـاعـر «بعده»، أي أنه كان على علم بما كان قبل ذلك، وهو ما يعني أن ابن عباس كان من المتابعين لإنتاج الشاعر، ومن الحريصين على تقصيه، هذا فضلاً عما يمكن أن يتضمنه كل ذلك من معاني الإعجاب بالموهبة والإبداع عند ابن أبي ربيعة، وهذا ما سيأتي ذكره بعد قليل.

أما في مسألة تعلُّـم الشعر تحديـداً، فقد أخرج الحاكم عن يحيى بن سعيد قال: «سمعت عجـوزاً من الأنصار تقـول: رأيت عبد الله بن عبـاس ـ رضي الله عنهما ـ يختلف إلى صرمة بن قيس يتعلَّم منه هذه الأبيات:

---

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج١، ص ٧٣.

ثــوى في قــريش بضع عشرة حجــة	يــذكّــر لــو ألفى صـديقـاً مــواتيـا
ويعــــرض في أهل المواسـم نفســـه	فلم يـــر من يــؤوي ولم يـــر داعيـــا
فلما أتـــانـــا واستقـرت بـــه النـــوى	وأصبح مسروراً بطيبـــــة راضيـــا
وأصبح مـــا يخشـى ظــلامــة ظـــالم	بعيـد ومـا يخشى من النـاس بـاغيـا
بـذلنــا لــه الأمـوال من حل مـــالنـا	وأنفسنـــا عنـــد الــوغـى والتأسيــا
نعادي الذي عــادى من الناس كلهم	بحق وإن كـــــان الحبيب المواتيـــا
ونعلـم أن الله لا شـــــــــيء غيره	وأن كتـــاب الله أصبح هـــاديـــا (1)

ولا ندري أي شيء بالتحديد كان يـريد أن يتعلمه ابن عباس وهو يختلف إلى صرمـة بن قيس. فـلا عـدد الأبيات المذكـورة أعـلاه، ولا حجم قيمتهـا الشعرية، يدعوان إلى كل ذلك أو شيء منـه. وما نظنه بالأحرى، هو أن ابن عباس، إذا تأكـدت بالفعل مسألة زياراتـه لصرمة بن قيس، لم يكن ليكتفي بتعلم تلك الأبيات فقط، بل إنه في الأرجح، قـد تعلم من صرمة هذا الشعر وغيره من الأشعـار. أمّا إذا لم يكن الأمـر كـذلك، فإن هـذا يعني أن الروايـة نفسها يشوبها بعض الغموض. فيكفينا هنا معنى أن ابن عباس كان يتجشم الانتقال إلى صرمة، ويعوده في داره، ولـو لمرة واحدة، من أجل أن يتعلم منه هذه الأضمـومة الشعـرية القليلـة، أو هذا «النص» الشعـري القصير. وهو نص، مهما كـان متـواضعـاً فنيـاً، إلاّ أنـه، في كل الأحـوال يحمل معـاني لها أهميتهـا بـالنسبـة إلى ابن عبـاس، وبالنسبـة إلى الصحـابـة من المهـاجـرين

---

(1) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج1، ص ص 379 ـ 380.

والأنصار، وبالنسبة إلى المرحلة كلها. فهو يعرض لقصة الرسول صلى الله عليه وسلم مع مشركي مكة، وما كان من هجرته إلى المدينة، ومن ثم انتصار أهلها له. إن ابن عباس يدرك ما لهذا الشعر من قيمة تاريخية، وأبعاد نفسية وعاطفية، فهو يسجل لإحدى نقاط التحول المهمة والحاسمة في مسيرة «الدعوة»، وهي هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة. وهو في الوقت ذاته يكشف ما واجهه النبي من عناء، وما لقيه صحابته رضوان الله عليهم من أذى، ثم تحديداً ما قدمه الأنصار من بذل وتضحية من أجل احتضان الدعوة وتعضيدها.

إن ابن عباس يعرف ما لمثل هذا الشعر من قيمة تاريخية بالنسبة إلى الدعوة، ومن بعد عاطفي ووجداني بالنسبة إلى الرجال المؤمنين الذين كابدوا، وجاهدوا، ولاقوا المحنة والأذى.

ويتضح، أكثر فأكثر، موقفه هذا من ذلك النوع من الشعر حين نرى ما كان منه ـ رضي الله عنه ـ حيال شاعر مثل حسان بن ثابت الأنصاري، ففي رواية عن سعيد بن جبير أنه قال: «كنا عند ابن عباس فجاء حسان فقالوا: قد جاء اللعين! فقال ابن عباس: ما هو بلعين لقد نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسانه ويده»[1].

---

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج٤، ص ١٤٦، وانظر ذلك بلفظ آخر في الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٣٧٧. وهناك رواية شبيهة في تاريخ ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ج٤ ص ١٣١. وللسيدة عائشة كلام شبيه بهذا، فقد روي عن عروة عن أبيه، قال: «ذهبت أسب حسان عند عائشة، فقالت: لا تسبه فإنه كان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم». انظر البخاري، الجامع الصحيح، ج٣، ص ١٠٥، والمحب الطبري، السمط الثمين، ص١٠٧.

لا شك أن ابن عباس من خير من يقدِّر ثقل حسان بن ثابت وأهميته، وقيمة شعره وتأثيره، سابقاً، حين كان الصراع محتدماً مع المشركين، وحين كانت المواجهة في حاجة إلى الهجاء. ولاحقاً: حين يظل شعر حسان يتردد في أحياء العرب وهو الشعر الذي يطري النبي وصحابته، منوهاً بكفاحهم، مشيداً بصبرهم، وجهادهم، وبالبلاء العظيم الذي أبلوه.

إن ابن عباس، في موقفه هذا، لا يريد فقط أن يذكر الناس بحق حسان ابن ثابت وفضله في جهاد المشركين إلى جانب رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الحرب والمحنة، ولكنه يريد أيضاً أن يكرس أهمية الشاعر، وأهمية شعره، فلا ينصرف الناس عنه حتى بعد انجلاء الغمة، وحتى بعد ذهاب دواعي الحرب والفتنة، وذلك لما لهذا الشعر من قيمة وتأثير مستمرين لا ينقطعان، وهما القيمة والتأثير اللذان كان يدركهما ويقدرهما حق قدرهما الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه وهو يكوِّن فريقه من الشعراء، وفي مقدمتهم حسان نفسه، للتصدي للمشركين وللترويج للإسلام ومبادئه.

أجل لقد كان ابن عباس، يعرف المدى الحقيقي لتأثير الشعر في العرب، ولسريانه في عقولهم ووجدانهم. وهو يريد لمثل هذا الشعر الذي يذكر مراحل الدعوة الدقيقة، والذي يصرح ببذل الباذلين، وجهاد المجاهدين، البقاء والاستمرار. ومن هو ابن عباس غير ابن عم رسول الله، وأحد فقهاء الدين، والأمناء عليه؟ فالدعوة جزء أساس من ذاته، وهي كل عاطفته وإحساسه.

هكذا يجب أن نتصور السياق الأصيل الذي يندرج فيه تطلع ابن عباس إلى تعلُّم ذلك الشعر من صرمة بن قيس، وهكذا، بالتالي يجب أن نحدد

القياس الأولي لبعض مقومات ذائقة ابن عباس الأدبية، ولبعض عناصر الوشيجة الخاصة التي تربطه بالشعر.

يحفظ الشعر ويرويه

إن تذوق ابن عباس الشعر، وولعه به، وحبه له، لا يدفعه، كل ذلك، إلى تعلُّمه والدفاع عن القيم المتضمنة فيه فقط، بل يجعل منه ـ هو نفسه ـ راوية من رواته. ورواية الشعر هي، في ذاتها، علم، وهي ـ فوق ذلك ـ فن خاص له شروطه ومتعته، وما تلك المتعة إلاّ بعض أنواع التعبير عن حميمية الصلة بين ابن عباس و«كلام العرب»، أو تراثهم، أو فنهم الشعري.

فقد اشتهر عن ابن عباس، بالفعل، روايته الشعر. فكان يعرف بين أهل زمانه بأنه من أبرز من يضطلع بهذا العلم أو هذا الفن الخاص.

وفرق بين أن يستحضر ابن عباس ذاكرته، ويستحثها، من أجل غاية علمية في التأويل، بحثاً عن الشاهد في تفسير الغريب، وأن يستحضر تلك الذاكرة لأغراض أخرى، كالمتعة المحضة، أو الاستجابة لطلب من يقدر فيه علمه بالشعر، وقدرته على حفظه وروايته.

لقد كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يعرف كل ذلك في ابن عباس، فلا ينكره عليه، بل على العكس، يطلبه منه، فهو يستنشده من شعر الشعراء الذين يأخذون باهتمامه وإعجابه.

ومن ذلك، الخبر الذي يرويه ابن عباس عن نفسه، إذ قال له عمر: «أنشدني لأشعر شعرائكم؟ قلت (أي ابن عباس): ومن هو يا أمير المؤمنين؟

قال زهير، قلت: وكان كذلك؟ قال: وكان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلاَّ بما فيه»[1].

وبغض النظر عن «ثقافة» هذا النوع من الحوار النقدية، فإننا نلمس فيه معرفة عمر أصلاً لما يسأل ابن عباس عنه، ولما يرجو طلبه عنده. والشاهد على أية حال ليس هنا، وإنما هو في أن عمر كان يريد بالأحرى أن يستنشد ابن عباس بعض شعر زهير؛ لأنه كان يرى فيه ـ رضي الله عنه ـ راوية مجيداً للشعر عموماً، وربما لشعر هذا الشاعر بالذات.

وقد قال عبيد الله بن عتبة، في مناسبة أخرى، بعد أن عدَّد خصال ابن عباس، وأطرى علمه في الفقه والتأويل والمغازي والشعر: «وربما حفظت القصيدة من فيه ينشدها ثلاثين بيتاً»[2].

ولا نظن أن عمر بن الخطاب كان الوحيد الذي يطلب إلى ابن عباس أن يروي له الشعر. فهو حتماً يواجه بأسئلة مماثلة من آخرين غير عمر؛ لأن من طبيعة الأمور ألا يكون ما حدث له مع عمر حادثة فريدة، بل حادثة تتكرر، نظراً لسمعة ابن عباس، وصيته الذائع في حفظ الشعر وروايته، والعلم به.

أما قصة ابن عباس مع نافع بن الأزرق، وسؤالاته، فهي من أقوى الشواهد على إحاطاته ـ رضي الله عنه ـ الشعرية، أي على حفظه وروايته، وعلى «تنوع» ما يحفظ وما يروي من أشعار من حيث أزمنتها، ومن حيث

---

(١) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٤٨٢، ثم يذكر السيوطي أن ابن سلام قال: قال أهل النظر: «كان زهير أحصفهم شعراً وأبعدهم من سخف، وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من المنطق» انظر أيضاً ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج١، ص ٦٣.

(٢) المبرد، الكامل، ج٣، ص ١١٥٤.

أغراضها. وقد قال المبرد: «وروى الزبيريون أن نافعاً قال له (أي لابن عباس في نهاية تلك السؤالات) ما رأيت أروى منك قط. فقال له ابن عباس: ما رأيت أروى من عمر، ولا أعلم من علي»[1].

وهكذا نلاحظ من هذا القول، ومن مجمل ما سبق من أقوال، أن مفهومي «الرواية» و«الحفظ» يتداخلان تداخلاً شديداً، بحيث يمكن أن يأخذ أحياناً معنى واحداً، وذلك تجاوباً مع تداعي النسق المنطقي لما يمكن أن يفضيا إليه من دلالات، فالرواية تقتضي بالضرورة الحفظ. والحفظ يحرض غالباً على الرواية. فكل راوٍ للشعر هو حافظ له بالضرورة، وكل حافظ له يرويه في أغلب الأحيان. وهذه في النتيجة هي حال ابن عباس مع الشعر، فهو يحفظه، وهو يرويه.

ولن نهتم هنا، إذن، فيما يخص سؤالات نافع إلاَّ بما ينسجم مع أطروحتنا المركزية في هذا الفصل، فلا يعنينا ما هو متعلق بأهميتها، أو قيمتها، أو مركزها، في منهج ابن عباس في التفسير، أو في طريقته في اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، فذاك موضوع آخر، وسنقصر اهتمامنا في السطور التالية على ما يمكن أن يلقي مزيداً من الضوء على حفظ ابن عباس الشعر وروايته فقط[2]، وذلك من حيث تنوع مصادر الإجابات عن تلك السؤالات، ومن حيث تنوع أزمنتها، ومن حيث، أخيراً، شموليتها لأغراض الشعر المختلفة.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٨، ص ٣٠١.

(٢) ليس من الضروري أن نورد هنا جميع تلك السؤالات، فهي لكثرتها وتعددها ستستغرقنا طويلاً، كما أننا لن نفعل بذكرها كلها أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا. وقد أخرج بعض =

إن الهدف هنا هو التدليل على قوة حافظة الشعر عند ابن عباس، والتأكيد على مدى شموليتها واتساعها. فهذه الحافظة لم تخذله قط رضي الله عنه، فهي دائماً ما تسعفه بما يريد عندما يستنجدها أو يلجأ إليها. ولعل مما يؤكد ذلك سؤالات نافع هذه نفسها فهو يجد دائماً لكل سؤال جوابه، وهو يعثر دائماً على غطاء شعري لكل غريب في القرآن الكريم، وما هذا إلا تأكيد على غزارة ما تختزنه تلك الحافظة من أشعار العرب.

ولسنا محتاجين إلى سرد قصة نافع بن الأزرق مع ابن عباس، فهي قصة معروفة مشهورة، ويمكن العثور عليها في مظانها.

وإنما سنكتفي هنا بإيراد ما له صلة بحافظة ابن عباس، وبسرعة تذكره واستحضاره لما هو في حاجة إليه من شعر.

إن الشواهد الشعرية، مما يرويه ابن عباس في إجاباته عن سؤالات نافع، تنتمي فعلاً، إلى أزمنة تاريخية وحضارية مختلفة، ففيها - مثلاً - الجاهلي، وفيها - مثلاً - الإسلامي أيضاً. كما أنها تنتسب، من حيث أغراضها إلى أكثر

= تلك السؤالات - كما مر بنا - ابن الأنباري في الوقف والابتداء (ج١، ص ص ٧٦ - ٩٨) وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير (انظر السيوطي، الاتقان، ج١، ص ٣٢٦) وكذلك السيوطي في الإتقان (ج١، ص ٣٢٦ وما بعدها) والمبرد في الكامل (ج٣، ص ٢٢٢) والهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج٦، ص ٣٠٣، وج٩، ص ٢٧٨) كما حقق مخطوطة عنها د. إبراهيم السامرائي، ونشرها في كتب تحت عنوان «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس (نشر في بغداد، مطبعة المعارف ١٩٦٨م)، وأجرت دراسة حولها د. عائشة عبد الرحمن (انظر بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ٦٣) وألحقها عبد الباقي، في آخر معجم غريب القرآن، وتعرض لها أبو تراب الظاهري في كتابه شواهد القرآن.

أغراض الشعر رواجاً، كالمديح والهجاء والفخر والغزل، وحتى الخمريات. وهي حتماً لا تغفل المعاني الدينية التي لا يجد ابن عباس نفسه، بحكم ثقافته الأساسية وبحكم موقعه من الدعوة، إلاّ فيها، فهو لا يمتح إلاّ من معينها.

ثم إن رواية ابن عباس للشعر، بمقتضى تلك الإجابات، لا تقتصر على شعر الرجال، بل لقد شملت أيضاً شعر النساء.

وعليه فإن من أمثلة الشواهد الجاهلية:

قال نافع: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**وابتغوا إليه الوسيلة**﴾[1]. قال (ابن عباس): الحاجة، قال: أو تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عنترة العبسي وهو يقول:

إن الرجال لهم إليك وسيلة ... أن يأخذوكِ تكحلي وتخضبي[2]

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**القانع والمعتر**﴾[3].

قال ابن عباس: القانع الذي يقنع بما يعطى، والمعتر الذي يعترض الأبواب، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول: (زهير بن أبي سلمى):

---

(١) سورة المائدة، الآية ٣٥.

(٢) سؤالات نافع، ص ٩.

(٣) سورة الحج، الآية ٣٦.

على مكثـــريهم حـق من يعتريهم وعنـد المقلين السماحــة والبـذل[1]

وقـال (نـافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: ﴿وجفان كالجواب﴾ [2]. قال: جفـان كالحيـاض تتسع الجفنة للجـزور، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت طرفة بن العبد وهو يقول:

كالجوابـــي لا تنـــي مترعـــة لقـرى الأضيـاف أو للمحتضر[3]

ومن أمثلة شعر الإسلاميين:

أن نـافعـاً قال: يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: ﴿ شرعة ومنهاجا﴾[4].

قـال: الشرعة: الـدين، والمنهاج: الطـريق. قـال: وهل تعرف العـرب ذلك؟ قال: نعـم، أما سمعت أبا سفيـان بن الحارث بن عبد المطلـب وهو يقول:

لقد نطـق المأمون بـالصدق والهدى وبيـــن للإســلام دينــا ومنهجــا

قال: يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم[5].

وقال (نـافع): يا بـن عباس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿فأجـآءها المخاض﴾[6].

---

(١) سؤالات نافع، ص ١٢.
(٢) سورة سبأ، الآية ١٣.
(٣) سؤالات نافع، ص ص ١٥ ـ ١٦. وانظر ديوان طرفة، ص ٦٦.
(٤) سورة المائدة، الآية ٤٨.
(٥) سؤالات نافع، ٩.
(٦) سورة مريم، الآية ٢٣.

قال: فألجأها المخاض إلى جذع النخلة. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر (حسان بن ثابت) وهو يقول:

إذا شـــددنــا شـــدة صـــادقـــة فأجـأنـــاكم إلى سفـح الجبل [1]

وقال (نـافع): يا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿**والله يؤيد بنصره من يشاء**﴾[2]، قال: يقـوي بنصره من يشاء، قال فهل تعـرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت حسان بن ثابت وهو يقول:

بـــرجـــال لستـــم أمثـــالهـــم أيــــدوا جبريـل نصراً فنــــزل[3]

وعلـــونـــا يـــوم بـــدر بـــالتقى طـــاعـــة الله وتصـــديـق الـــرسل

أما أغلب الأغراض التي تنتمي إليها تلك الشواهد فهي:

من المدح:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار**﴾[4]. قال: السنا الضوء الذي يدخل في الكوة، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟

قال: نعم، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو يقول:

يـدعـو إلى الحق لا يبغـى بـه بـدلاً يجلـو بضوء سنـاه داجي الظلم [5]

---

(١) سؤالات نافع، ص ١١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٣.

(٣) سؤالات نافع، ص ١٣.

(٤) سورة النور، الآية ٤٣.

(٥) سؤالات نافع، ص ١٠.

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿فيطمع الذي في قلبه مرض﴾[1].

قال: في قلبه الفجور وهو الزنى، قال: فهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

حافظ للفرج راض بالتقى ... ليس ممن قلبه فيه مرض[2]

ومن الهجاء:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿شواظ من نار﴾[3].

قال: الشواظ اللهب الذي لا دخان له، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت أمية بن أبي الصلت يهجو حسان بن ثابت وهو يقول:

ألا من مبلغ حسان عني ... مغلغلة تدب إلى عكاظ

أليس أبوك فينا كان قيناً ... لدى القينات فسلاً في الحفاظ

يمانيّاً يظل يشب كيراً ... وينفخ دائباً لهب الشواظ

فأجابه حسان بن ثابت:

أتاني عن أميّ ثنا كلام ... وما هو في المغيب بذي حفاظ

---

(1) سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

(2) سؤالات نافع، ص ١٦.

(3) سورة الرحمن، الآية ٣٥.

ستأتيه قصائد محكمات وتنشد بالمجاز إلى عكاظ

همزتك فاختضعت بذل لفظ بقافية تأجج كالشواظ [1]

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿بينها وبين حميم آن﴾[2]. قال: الآن الذي انتهى طبخه وحره، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت نابغة بني ذبيان وهو يقول:

وتخضب لحية غدرت وخانت بأحمر من نجيع الجوف آن [3]

ومن الفخر:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿إذ تحسونهم بإذنه﴾[4]. قال تقتلونهم بأمر محمد. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

ومنّا الذي لاقى بسيف محمد فحس به الأعداء عرض العساكر [5]

وقال أوس بن حجر:

فما غضبوا أنا نحس عليهم ولكن رأوا ناراً تحسّ وتسفع [6]

---

(١) سؤالات نافع، ص ١٣.

(٢) سورة الرحمٰن. الآية ٤٤.

(٣) سؤالات نافع، ص ٢٣. وانظر ديوانه، ص ١٤٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٢.

(٥) سؤالات نافع ٢٠. والبيت لحسان. انظر شواهد القرآن لأبي تراب، ص ١٥٥.

(٦) انظر الديوان، تحقيق محمد يوسف نجم، ص ٢٨.

وقال (نـافع): يا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿**في الفلك المشحون**﴾[1]. قـال: السفينة الموقـرة الممتلئـة، قـال: وهل تعرف العـرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

شحنــا أرضهـم بــالخيـل حتى ... تــركنــاهـم أذل من الصراط[2]

ومن الغزل:

قـال (نافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: «﴿**إذا أثمر ويَنْعِه**﴾[3].

قال: نضجـه وبلاغه، قـال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قـال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

إذا مـا مشت وسـط النسـاء تأوّدت ... كما اهتز غصن ناعم النبت يانع[4]

وقـال (نافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿**وأنك لا تظمأ فيهـا ولا تضحَـى**﴾[5]. قـال: لا تعرق فيهـا من شدة حـرّ الشمس، قال: فهل تعـرف العرب ذلك؟ قـال: نعم، أما سمعت قـول الشاعـر وهو يقول: (عمر بن أبي ربيعة).

---

(١) سورة الشعراء، الآية ١١٩.

(٢) سؤالات نافع، ص ٢٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩٩.

(٤) سؤالات نافع، ٩.

(٥) سورة طه، الآية ١١٩.

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيضحي وأما بالعشيّ فيخصر [1]

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**ولات حين مناص**﴾[2]. قال: ليس بحين فرار، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

تذكرت ليلى حين لات تذكر وقد بنت عنها والمناص بعيد [3]

وفي الأيام والمواقع:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**إن عذابها كان غراما**﴾[4]. قال: عذاب جهنم بلاء ملازم شديد كلزوم الغريم للغريم. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت بشر بن أبي خازم وهو يقول:

ويوم النسار ويوم الجفار كانا عذاباً وكانا غراما [5]

وقال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿**وجوه يومئذ باسرة**﴾[6]. قال: كالحة قاطبة، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

---

(١) سؤالات نافع، ص ١٢.
(٢) سورة ص، الآية ٣.
(٣) سؤالات نافع، ص ٤٦.
(٤) سورة الفرقان، الآية ٦٥.
(٥) سؤالات نافع، ص ٤٤.
(٦) سورة القيامة، الآية ٢٤.

صبحنـــا تميماً غـــداة النســـار بشهبـاء ملمـــومـة بـــاسره (1)

ومن الشعر الذي ورد فيه ذكر للخمر:

قـال (نـافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: ﴿**لا فيها غَول**﴾(2). قال: يقول: ليس فيها نتن ولا كراهيـة كخمر الدنيا، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت امرأ القيس وهو يقول:

رب كأس شربت لا غـــول فيهـا وسقيت النـديم منهـا مـزاجـا (3)

وقـال (نـافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: ﴿ **وحور عين**﴾(4). قال: الحوراء: البيضاء المنعَّمة، وقال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الأعشى وهو يقول:

وحـور كأمثـال الـدمى ومنـاسف ومـــــاء وريحان وراح يُصنَّـع (5)

وقـال (نـافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل: ﴿ **بعجل حنيـذ**﴾(6). قال: الحنيذ: النضيج ما يشوى بـالحجارة، وقال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

لهم راح وفـــــار المسـك فيهـم وشــاويهم إذا شــاءوا حنيــذا (7)

---

(1) سؤالات نافع، ص ٤٧ .
(2) سورة الصافات، الآية ٤٧ .
(3) سؤالات نافع، ص ١٥
(4) سورة الواقعة، الآية ٢٢ .
(5) سؤالات نافع، ص ٤٤ .
(6) سورة هـود، الآية ٦٩ .
(7) سؤالات نافع، ص ٤٥ .

ومن شواهد المعاني الدينية :

قـال (نـافع) : يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل : ﴿**جَدُّ ربنا**﴾[1] . قال : ارتفعت عظمة ربنا ، قال : وهل تعرف العرب ذلك؟ قال : نعم ، أما سمعت أمية بن أبي الصلت وهو يقول :

لك الحمـد والنعماء والملـك ربنـا ... فلا شـيء أعلى منك جدّاً وأمجد[2]

مليك على عـرش السماء مهيمن ... لعـزتـه تعنـو الـوجـوه وتسجـد

عليـه حجاب النـور والنـور حولـه ... وأنهار نـور حـولـه تتـوقـد

وقـال (نـافع) : يـا ابن عبـاس أخبرني عن قـول الله عـز وجل : ﴿**الذين يؤمنون بالغيب**﴾[3] . قال : ما غاب عنهم من أمـر الجنة والنار. قال : وهل تعـرف العـرب ذلك؟ قـال : نعم . أما سمعت أبـا سفيـان بن الحارث وهـو يقول :

وبـالغيب آمنـا وقـد كـان قـومنـا ... يصلـون لـلأوثـان قبـل محمـد[4]

وقال (نافع) : يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿ **وتجعلون له أنداداً**﴾[5] . قـال : الأنداد : الأشبـاه والأمثـال ، قـال : وهل تعرف العـرب ذلك؟ قال : نعم ، أما سمعت لبيداً وهو يقول :

---

(١) سورة الجن ، الآية ٣ .

(٢) سؤالات نافع ، ص ٢٢ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٤) سؤالات نافع ، ص ٥٨ .

(٥) سورة فصلت ، الآية ٩ .

أحمد الله فـــلا نـــــدّ لــــــه بيـــديــه الخير مــا شــاء فعل [1]

وقـال (نافع): يـا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿**بالبأساء والضراء**﴾ [2]. قـال: البأسـاء: الخطب. والضراء: الجدب. قـال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت زيد بن عمرو وهو يقول:

إن الإلـــه عـــزيــز واسـع حكم بكفّــه الضر والبأســاء والنعم [3]

ومن شواهد الأحكـام:

قـال (نـافع): يا ابن عبـاس أخبرني عن قول الله عـز وجل: ﴿**الطـلاق مرتـان**﴾ [4]. هل كانت العرب تعرف الطلاق ثلاثاً في الجاهلية؟ قال: نعم، كـانت العرب تعـرف ثلاثـاً بـاتاً، ويحك يـا ابن أم الأزرق أما سمعت قـول الأعشى وقـد أخـذه اختـانه، فقـالـوا: والله لا نـرفع عنك العصـا أو تطلق أهلك، فإنك قد أضررت بها. فقال:

يـا جـارتي بيني فـإنك طــالقــة كذاك أمـور الناس غاد وطـارقة [5]

فقالوا: والله لا نرفع عنك العصا أو تثني لها الطلاق، فقال:

بيني فـإن البين خير من العصــــا وإن لا تــزال فــوق رأسي بــارقــة

---

(١) سؤالات نافع، ص ١٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٤٢.

(٣) سؤالات نافع، ص ٢١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٥) سؤالات نافع، ص ١٧. وانظر ديوان الأعشى، ص ٢٦٣.

فقالوا: والله لا نرفع عنك العصا أو تثلث لها الطلاق، فقال:

وبيني حصان الفرج غير ذميمة ... وموموقة فينا كذاك وامقة

وذوقي فتى حيّ فإني ذائق ... فتاة أناسٍ مثل ما أنت ذائقه

ومن شعر النساء:

قال (نافع): يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وأنتم سامدون﴾[1]. قال السمود اللهو والباطل. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت هزيلة بنت أبي بكر تبكي قوم عاد وهي تقول:

ليت عادًا قبلوا الحق ... ولم يبدوا الجحودا[2]

قيل قم فانظر إليهم ... ثم ذر عنك السمودا

لن تراهم آخر الدهـ ... ـر كما كانوا قعودا

وإكباراً لهذا التدفق الملحوظ في رواية الشعر عند ابن عباس، أو هو إعجاب بذلك التدفق، قال نافع ـ كما مر بنا ـ: «ما رأيت أروى منك قط». والسؤالات تمرّ على نحو مائتين وخمسين موضعاً في القرآن الكريم[3]. وفي كل موضع من هذه المواضع يلجأ ابن عباس إلى ذاكرته، وإلى موهبته في رواية الشعر وحفظه، فلا تخونه تلك الذاكرة، ولا تخذله تلك الموهبة. فهو ينتقل

---

(١) سورة النجم، الآية ٦١.

(٢) سؤالات نافع، ص ص ١٤ ـ ٢٥.

(٣) بكار، د. عبد الكريم الحسن، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص ٦٣.

من الجاهلي إلى الإسلامي، ومن شعر الرجال إلى شعر النساء، ومن المدح، إلى الهجاء، إلى الغزل، إلى الفخر، إلى بقية الأغراض الأخرى، دون عناء يذكر. فالتعدد في أزمنة الشعر التاريخية والحضارية موجود، والتنوع في أغراض الشعر وفنونه موجود كذلك.

وإن تجاوب المخزون الشعري عند ابن عباس مع سؤالات نافع بن الأزرق ليس له، هكذا، إلاّ أن يدل على ثراء ذلك المخزون، وعلى حيويته. وإن توالي تلك الشواهد وتعددها ليسا بالأمر الهين، كما قد يبدو ذلك لأول وهلة؛ لأنهما يمران، في واقع الأمر، بمرحلة حادة من المهارة في الانتقاء من رصيد شعري لا بد أن يكون ضخماً. إن منطق التأهيل لمهمة كهذه المهمة يشترط تلك الضخامة، وإن منطق الممارسة، في الوقت نفسه، يفضي إلى الإقرار بها. فلا يمكن أن نظن أن ذاكرة ابن عباس تتوقف عند مجرد اختزان تلك الشواهد، وحدها، بل هي، حتماً، عملية أكثر تعقيداً، ولعل من أبسط آلياتها الاختزان نفسه. ولا شك أن من أرقى تلك الآليات ذكائية الفرز بين ما يلائم الغريب من المخزون الشعري، الأوسع أو الأكبر، وما لا يلائمه.

إننا نحصر أنفسنا في مثل هذه الدلالات فيما يتعلق بإجابات ابن عباس عن سؤالات نافع؛ لأنها هي الدلالات التي تهمنا في هذا الفصل، من حيث التأكيد على رواية ابن عباس الشعر وحفظه له، أو من حيث اتساع مخزونه من الشعر، وبالتالي تنوع ذلك المخزون وتعدد أزمنته.

وحقّاً إن استخدامات الشعر عند ابن عباس في مثل هذه الحالة تتم لأغراض علمية منهجية محضة، مما قد يدفع إلى الظن، أول وهلة، بأن اهتمام

ابن عباس بالشعر إنما هو مقصـور على ما يخدم تلك الأغراض، أو ما يصب في قنـواتها المحـددة، ولكن فـرضيـة كهـذه لا تستقيم بحـال مع التطـورات المختلفة لعلاقة ابن عباس بالشعـر في أوجهها المختلفة كما مر بنا وكما سيمر. وإذن فإن إجابـات ابن عباس عن سـؤالات نافع ليس لها إلاّ أن تؤخـذ دليلاً إيجابياً على ثـراء المخزون الشعـري عموماً عنـده ـ رضي الله عنــه. فهو يتعلم الشعر، ويحفظـه، ويشكل جـزءاً مهمـاً من ثقـافته، فيـوظفه للبـوح حيناً، ويستمد منه الشاهد حيناً آخر. هو صوت العاطفة، وصدى الوجدان مرةً، وهو الدليل، والمرجعية، الصادقة مرة أخـرى.

إن الشعـر عنـد ابن عبـاس، هكـذا هـو الشعـر في قيمـه الخاصـة، وفي مقوماته الـذاتية، فلا اعتبار كبير لموضوعه، أو غرضه، أو هـوية منشئه، ما دام يتوافر على عناصر الشعر وجماليـاته، وما دام لا يتناقض مع قيم المجتمع الجديد، «ولم يكن فيه فحش ولا خنا، ولا لمسلم أذى».

إن الشعر عنـد ابن عباس، بـاختصار هو إحـدى لغاتـه في التعبير، وهو إحدى وسـائله في استخـداماته العلميـة، ولهذا ظل أحد مدخـراته الثقـافية المهمة بلا منازع.

الشعراء الثلاثة

في جملة أخبار ابـن عباس المتعلقة بالشعر، نستطيـع أن نعثر على ما يشير إلى أنـه ـ رضـي الله عنـه ـ كـان على صلـة مبـاشرة ببعض شعراء عصـره: يجـالسهم، ويستنشدهم، ويحاورهم حول الشعر وبعض شؤونه وقضاياه.

ونستطيع أن نميز، بمقتضى النظـر إلى تلك الأخبار، ثلاثة شعـراء كانت لهم صلة واضحـة بابن عباس. وهم من مشـارب شعرية مختلفـة، إذ اشتهر كل واحد منهم في غـرض شعري بعينه: إما من حيث وجـه الإجادة فيه، أو من حيث إن معظم نتاجه المأثور عنه كان يصب فيه، أو أنه على الأقل عرف تاريخيـاً به، بالنظـر إلى طبيعة الدور الـذي لعبه حسب مقتضيات مـرحلته. فهذا عمـر بن أبي ربيعة شـاعر الغـزل، وهذا الحطيئة شـاعر الهجـاء. وهذا حسان بن ثابت شاعـر الحماسة، أو الدفاع عن الإسـلام. وثلاثتهم من أبرز شعراء زمانهم، كل في فنـه الذي عرف به. وقد كشفت لنـا أخبار ابن عباس

عن صلات مـا ربطته بهم، وهي في ظاهـرها صلات أدبية محضـة، تتمحور حول الشعر ومسائله وشؤونه.

وما تلك الصـلات بهؤلاء الشعراء، ذوي المشارب الشعريـة المختلفة، إلا تعبير آخر عن تنوع الثقـافة الشعرية عند ابن عباس نفسـه، وذلك من ناحية تذوقية ومـوضوعية. وهو تنوع يمس، على حد سـواء، مصادر ذلك الشعر، وأغراضـه، فهو ـ مـرة أخـرى ـ يعـدد في شعرائـه الذين يهتم بهم، وهـو مرة أخرى أيضاً ــ يأخذ بالغـزل، ويأخذ بالهجـاء، ويأخـذ بالحماسة، وبما قيل في الدفاع عن الإسلام. والمهم قبل هذا وبعده هو «الشعر» نفسه، من حيث هو فن، وتعبير، وشاهد على العصر والتاريخ والأحداث.

وسنرى، فيما بعـد، أن هناك بعض التحفظات التي أعلنهـا ابن عباس، حول بعض أنواع الشعر أو أغراضه، ولكن تلك التحفظات، كما هو واضح من أخبار صلتـه بالشعراء الثـلاثة المذكـورين، لا تصادر أهمية الشـاعر، أو تلغي شاعريته، أو تنفي قدراته ومؤهلاته الفنية التي تميزه.

إن تلك الأخبار المتعلقـة بصلة ابن عباس ببعض الشعراء، إضـافة إلى ما تفضي إليه من تصـور واضح لحجم الحظوة التي ينالها الموهوبـون من الشعراء عند ابن عباس، فإنها تشير صراحة إلى مدى تقديره لفنهم، واعتداده بآرائهم في الشعر. وهـذا في حدّ ذاتـه، موقف من الصحـابي الجليل له وزنـه وأهميته بالنسبة إلى الشعر، وبالنسبة إلى الشعـراء، في وقت كان فيه الشعر، وكان فيه الشعراء، في أمس الحاجة إلى المزيـد من مواقف كهذه. فالشعـر، على الرغم

من كل شيء، كـان ما يـزال، في تلك المرحلـة، يتقاذفـه بينهـم «المجـيزون» و«المتحرجون» إيجـاباً وسلباً[1]. أما الشعـراء عمومـاً فما زالت صفـة السفه الملحقة بهم، وصفة «الغـواية» الملصقة بمن اتبعهم[2]، تطاردانهم، لا سيما حين تكون المسألة مسألة غزل أو هجاء. وسيتضح شيء من هذا، فيما بعد، أثناء حوار نافع بن الأزرق مع ابن عباس حول شعر عمر بن أبي ربيعة.

وأيضاً فـإن طبيعة الحوار الذي كـان ينشأ بين ابن عباس وأولئـك الشعراء تفضي، فيما تفضي إليـه، إلى نتيجـة واضحـة، وهي رغبـة ابن عبـاس في «التعلّـم» من هـؤلاء الشعراء، أو بعبـارة أخرى: الأخـذ مباشرة، فيما يتعلق بـالشعـر وشـؤونـه، عن «أهل الصنـاعـة» أنفسهم، سـواء بـالاطـلاع على

---

(١) لقـد أصاب الشعـر أضرار كثيرة جراء اتهام قـريش الرسـول صلى الله عليه وسلم بأنـه «شاعـر»، والقرآن الكـريم بأنه «شعر»، فكان في تصـدي القرآن لهذا الاتهام ما أفضى إلى الإحسـاس بموقف متجهم من القـرآن حيـال الشعر، بينما ظل هنـاك من يحصر مـوقف القـرآن ذاك ضمن مساحتـه المعقـولة، وهي «تبرئة» الـرسول من أن يكـون شاعـراً، و«تنزيـه» كـلام الله عن أن يكون شعـراً، وذلك، كما مـر بنا، من أجل التأكيـد في نهايـة الأمر على حقيقيـة الـوحي، وصدق النبـوة، وهما المسألتان اللتان كان من أغراض قريش دحضهما ومناهضتهما.

(٢) إشارة إلى قولـه تعالى: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون﴾ سـورة الشعراء، الآيـة ٢٢٤. فحتى إن كان المقصود، حسـب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكة، إلاّ أن الأمـر لا يخلو من نَفَس سـاخن يطال الشعـر كله حسب بعض الآراء. وانظر مثـلاً القرطبي، الجامع لأحكـام القرآن، ج٣، ص ١٥١، والـــرازي، مفـــاتيح الغيـب، ج٧، ص ٧٦ والطبري، تفسير، ج١٩، ص ٧٣، والزمخشري، الكشاف، ج٣، ص ٣٤٤، فيرى هذا الأخير أن المقصود هو: «ألا يتبع (الشعراء) على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم وما هم عليه من الهجاء وتمزيق الأعـراض والقدح في الأنساب والنسيب بالحرم والغـزل والابتهار ومدح من لا يستحـق المدح ولا يستحسن ذلك منهم ولا يطرب على قولهم إلاّ الغاوون والسفهاء، والشطـار..».

إنتاجهم، وتلقيه، دون وسيط، منهم، أو بمعرفة آرائهم حول بعض مسائل الشعر وقضاياه. وابن عباس في كلتا الحالين لن يجد بالفعل من يروي عطشه في هذا وذاك، أكثر من الشعراء أنفسهم. فالشعر هو حرفتهم الأولى. هم يبدعونه، وهم ينشئونه. وآراؤهم فيه لها قيمتها، ولها مشروعيتها، ولها بعدها الخاص، بصفتهم أصحاب الكلمة الأولى في هذا الشأن.

وما هذا المستوى من الصلة المباشرة بين ابن عباس والشعراء إلا انعكاس طبعي، في الوقت نفسه، لحميميته القديمة مع الشعر ذاته، فهو ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يعيشه في وجدانه وعقله. وهو ما ينفك يلجأ إليه في بوحه وتجلياته وإمتاعاته.

لقد نقلت إلينا بعض أخبار ابن عباس صلته بعمر بن أبي ربيعة، وإقباله على شعره، فلقد كان ـ رضي الله عنه ـ فيما تفيد تلك الأخبار، يسأل عن شعر هذا الشاعر: «هل أحدث هذا المغيري شيئاً بعدنا» [1]. إن الكلمة المفتاح في تساؤل ابن عباس هذا هي كلمة «بعدنا» فابن عباس يستفسر بالتحديد عن جديد الشاعر، فهو على علم بقديمه. كما أن صيغة التساؤل في مجملها لا تكشف فقط عن رغبة ابن عباس في معرفة ما أنشأه عمر من جديد، ولكنها تكشف أيضاً عن رغبته في أن يصل الجديد بالقديم، تأكيداً لمتابعته إنتاج الشاعر نتيجة جودة تثمينه.

إن تلك الكلمة المفتاح: «بعدنا» تقودنا أيضاً، كما يهمنا هذا بالتحديد، إلى تأكيد صلة ابن عباس بعمر بن أبي ربيعة، فهو يسأل عما أنتجه الشاعر

---

(١) انظر الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الكتب) ج١، ص٧٣.

«بعده» ، أي بعد انقطاعــه عنه بغياب أو سفر أو ما شابـه ذلك ، مما يؤكد أن صلتهما أو لقاءاتهما ، بعيداً عن هذا الطارئ ، كانت متصلة وغير منقطعة .

ولكن هناك مـواقف أخرى لابن عبـاس ، مع هذا الشـاعر، تتجـاوز حدَّ السؤال عن إنتاجه ، وحدَّ سماعه والإصغاء إليه ، إلى مستوى حفظه عن ظهر قلب ، وذلك بطـريقـة كـانـت تـدعـو معـاصري ابن عبـاس إلى الـدهشـة والعجب ، ليس فقط لسرعــة حفظـه ذلك الشعـر، ولكـن حتماً لما يعكسـه ذلك ، في شكل مـا ، من إعجاب شـديـد بعمر وبما ينشئ من شعـر. فمهما كـانت قوة الحافظـة التي يتمتع بها ابن عباس ، إلا أن الإعجـاب نفسه يعـد عاملاً حاسماً في إذكاء درجة الحفظ سرعة وإتقاناً .

يروي المبرد [1] أن نافع بن الأزرق أتى ابن عباس يوماً ، فجعل يسأله حتى أملَّه ، فجعل ابن عباس يظهر الضجر، فطلـع عمر بن أبي ربيعة عليه ، وهو يومئـذ غلام ، فسلَّــم وجلس ، فقال لـه (ابن عبـاس) ألا تنشدنـا شيئاً من شعرك؟ فأنشده :

أمن آل نعـم أنت غــاد فمبكـــر غــداة غــد أم رائح فمهجـــر [2]

حتى أتمها ، وهي ثمانون بيتاً . فقال له ابن الأزرق : لله أنت يا ابن عباس ! أنضرب إليك أكبـاد الإبل ، نسألك عن الـدين فتعرض ، ويأتيك غـلام من قريش فينشـدك سفهاً فتسمعه؟ ! فقـال : تالله ما سمعت سفهـاً . فقال ابن الأزرق : أما أنشدك :

---

(١) الكـامل ، ج٣ ، ص ص ١١٥٢ ـ ١١٥٣ . وانظـر الروايـة بلفظ آخـر في الأصبهاني ، الأغـاني ، (طبعة دار الكتب) ج١ ، ص ٧٢ ، والزركلي في الأعلام (ج٤ ، ص ٩٥) يشير إلى هذه القصة .

(٢) الديوان .

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيخـــزى وأمـــا بالعشـــي فيخسر

فقـال ابن عبـاس : مـا هكـذا قـال ، إنما قـال : «فيضحي وأمـا بـالعشي فيخصر» قال : أو تحفظ الـذي قال؟ قال والله ما سمعتها إلاّ سـاعتي هذه ، ولو شئت أن أردها لرددتها! قال : فارددها . فأنشده إياها كلها .

إن في هذه القصة ، إجمالاً ، بعض الدلالات التي تحسن الإشارة إليها هنا :

أولاً: إن عمر بن أبي ربيعـة «الشاعر» هو من رواد مجلس ابن عبـاس وهو على صلة به ، وهذا من أكثر ما يهمنا في هذه المرحلة من سياق فصلنا هذا .

ثانياً : إنه قـد يبدو، لأول وهلـة ، أن ابن عباس إنما التجأ إلى عمـر بن أبي ربيعة يستنشـده شيئاً من شعره تخلصـاً من نافع بن الأزرق ، أو هروبـاً منه ، بعد أن «أملّـه وأضجـره» ، فهو هكذا لم يطلب الشعر حبـاً في الشعر، ولكنه فعل ذلك ليشتغل بشيء آخر غير حوار نـافع وأسئلته . ولكن مثل هذا الظن لا يستقيم مع باقي سيـاق القصة ، لأن ابن عباس لو لم يكن ولعـاً بالشعر في ذاتـه ، وفي جماليـاتـه لما انتهى بحفظ قصيـدة عمـر بن أبي ربيعـة عن ظهـر قلب .

ثالثاً : الإنكار الصريح مـن نافع بن الأزرق على ابن عبـاس أن يعطي وقتاً للاستماع إلى شعر عمر بن أبي ربيعـــة ، أو «سفهه» على حد تعبيره ، وفي هذا مـا يوحي ببعض التـذمـر، والاستخفاف ، اللـذين كـان يواجههما الشعـراء وشعـرهم من بعض معـاصري ابن عبـاس ، مما يـدل على أن وضع الشعـر، ووضع الشعراء ، بالتالي لم يستقر بعد ، تمام الاستقرار في مجتمعهم الجديد .

رابعاً : لكن ابن عبـاس ، صديق الشعـر، يردّ على نـافع مقسماً : «تالله مـا سمعت سفهاً !» معلناً بذلك دفاعه الصريح عن الشعر والشاعر.

بل يزيد فيزيل «التشويه» الذي طال أحد أبيات القصيدة على لسان نافع.

بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في تبنّيه قضية الشعر أمام نافع بن الأزرق، فيعيد إنشاد القصيدة على مسامعه كاملة، مؤكداً من جديد انحيازه لـ «الشعر» عموماً، من حيث هو فن وتعبير، ومعززاً إعجابه بشعر عمر بن أبي ربيعة خصوصاً، من حيث إنه ـ في نظره ـ ليس بـ «سفه»، بل إبداع وموهبة، كاشفاً عن حافظة كانت مثار دهشة نافع بن الأزرق، وهي حتماً، كذلك بالنسبة للآخرين ممن كانوا بالمجلس غيره.

ودفاع ابن عباس عن الشعر يرد مرة أخرى في مناسبة شبيهة، فهو إذ ينفي عن الشعر «السفه» في القصة السابقة، نراه يدفع عنه التهمة بأنه «من رفث القول» في قصة أخرى. فقد روي أن ابن عباس سئل: هل الشعر من رفث القول؟ فقال: إنما الرفث عند النساء، ثم أحرم للصلاة [1].

وبالعودة إلى قوة الحافظة عند ابن عباس، فإن المشهود به، هو أنه بالفعل يحفظ الشعر عموماً بدرجة لافتة للانتباه، فلنتذكر أن نافعاً نفسه يقول عنه، كما مر بنا: «ما رأيت أروى منك قط» [2]. وقد كانت تأخذه ـ هو نفسه ـ الغرابة ممن يسمعون (الشعر) فلا يحفظونه، فيقول: «أومنكم من يسمع شيئاً ولا يحفظه» [3]، والمقصود هنا، بحكم موضوع الرواية التي وردت فيها هذه العبارة وسياقها، هو الشعر.

---

(١) قارن: ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٣٠.

(٢) المبرد، الكامل، ج٣، ص ١١٥٤.

(٣) القالي، ذيل الأمالي، ص١٤١، وقيل «إنه كان إذا سمع النوادب سدّ أذنيه بأصابعه مخافة أن يحفظ أقوالهن» الزركلي، الأعلام، ج٤، ص ٩٥.

ومسألة حفظه رائية عمر بن أبي ربيعة المذكورة آنفاً، وردت في أكثر من مصدر مثل: «صفة الصفوة»(١)، و«حلية الأولياء»(٢)، و«نكت الهميان»(٣)، فهذه المصادر كلها تجمع على أنه حفظها في مرة واحدة.

وهناك قصة أخرى، فيما يروى من صلة ابن عباس بعمر بن أبي ربيعة، تشير - إن صحَّت - إلى مستوى أبعد وأعقد في العلاقة بينهما. فهي، فضلاً عما يمكن أن توحي به من محاولة لابن عباس في تجريب نظم الشعر، حتى وإن لم يتعد ذلك عجزاً لبيت واحد، تكشف في جانب ما، التقاء الاثنين (ابن عباس وعمر) عند نقطة حادة جداً من الحدس الشعري، إن صح التعبير، وفي قراءة ما قد يتخذ ذلك مؤشراً إلى اكتشاف متابعة لصيقة محتملة من ابن عباس لكيفية الولادات الشعرية، وهيئتها، وشكلها، عند عمر بن أبي ربيعة. أو ربما، بمعنى آخر، يتخذ ذلك شاهداً على معرفة ابن عباس، معرفة دقيقة، لتقنيات الشعر عند هذا الشاعر، أي «نَفَسه» في الفكرة، وبالتالي وسائله في اللغة، وفي البناء، وفي التركيب.

تقول القصة: «أقبل (ابن عباس) على ابن أبي ربيعة فقال: أنشد! فأنشده:

تشط غداً دار جيراننا

وسكت، فقال ابن عباس:

---

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٧١ ص ٣١٤.

(٢) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣١٤.

(٣) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، نكت الهميان، ص ١٨٠.

وللدار بعد غد أبعدُ

فقال لـه عمر: كذلك قلت أصلحك الله، أفسمعتـه؟! قال: لا، ولكن كذلك ينبغي!»[(١)].

إنـه مهما توافـر للصـدفة المحضـة من دور في تهيئـة هذا الالتقـاء بين ابن عبـاس وعمـر، إلاّ أن ذلك لا يُقصي بحـال ما تـوحي بـه هـذه القصـة من مستوى متقدم في العـلاقة. وهذا، في شكل ما، يمكن أن يعـد أيضاً وجهاً من وجـوه الـوشيجة الشخصيـة الـداخليـة التي تـربط ابن عباس بـالشعـر عمومـاً، وشعر عمر بن أبي ربيعة خصـوصاً. إنها حميمية متقدمـة مع الشعر فناً، ومع عمر بن أبي ربيعة شاعراً.

أما الحطيئة، فأول مـا يصادفنا من أخباره مع ابن عبـاس، ويبدو أنه أول لقاء بين الاثنين، «أنه رآه في مجلس عمـر، وقد قرع بكلامـه. فقال: من هذا الذي نزل على القـوم بسنه وعلاهم في قوله، فقالـوا: هذا ابن عباس. فأنشأ يقول:

إني وجـدت بيـان المرء نـافلـة	**يهدى لـه ووجدت العي كـالصمم**
المرء يبلى ويبقـى الكلم سـائرة	**وقـد يـلام الفتى يـومًـا ولم يلم»** [(٢)]

وهو، هكـذا، لقاء اتسم بـالإعجاب بمواهب ابن عبـاس، مما سيسـاعد حتماً، لاحقاً على تهيئة أرضية مناسبة للصلة.

---

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الكتب) ج١، ص ٧٣.

(٢) ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٤.

فلقد كـان الحطيئة بالفعـل ممن التقاهـم ـ رضـي الله عنـه ـ ونـاقشهم ، وحـاورهـم ، وسألهم ، كمـا يتضح ذلك ـ مثـلاً ـ من القصة التـالية : «عن ابن عباس أنه سأل الحطيئة من أشعر الناس من الماضين والباقين فقال : إذن من الماضين فهو الذي يقول[1] :

ومن يجعل المعـروف من دون عرضـه يفـــره ، ومن لا يتقي الشتـم يشتم

وما الذي يقول[2] :

ولَسْتَ بمستبـق أخـــا لا تلُمُّـــــه على شعث ، أي الـرجـال المهـذبُ

بدون ذلك ، ولكن الضراعة أفسدته ، كما أفسدت جـرولاً ـ يعني نفسـه ـ والله يا ابن عبـاس لولا الجشع والطمع لكنت أشعر الماضين ، فأما البـاقون ، فلا شك أني أشعـرهم» [3] . وحسب ابـن رشيق [4] ، يقول لـه ابن عباس : «كذلك أنت يـا أبا مليكة» أي أن الحطيئـة كان بالفعل أشعر البـاقين في نظر ابن عباس أيضاً . وهذا مما يشير إلى أن صلتـه به ، أثناء حدوث هذه القصة ، لم تعد صلـة طارئة أو عـابرة ، ولكنهـا بالأحـرى ، صلة متـابعة ، فهـو يقدر الحطيئة تقدير العارف لمواهب الشاعـر فيه ، وتقدير المدرك لإمكانات الإبداع

---

(١) زهير بن أبي سلمى .

(٢) النابغة الذبياني .

(٣) الجرجاني ، الرسالة الشافية ، ص ١٣١ . وانظر هذه الرواية بلفـظ مشابه في الأصبهاني ، الأغاني ، (طبعة دار الكتب) ج٢ ، ص ١٩٣ ، وابن رشيق ، العمدة ، ج١ ، ص ٩٧ .

(٤) ابن رشيق ، العمدة ، ج١ ، ص ٩٧ ، وكذلك السيوطي في المزهر ، ج٢ ، ص ٤٨١ .

في إنتاجه، إذ يقدمه على غيره من معاصريه من الشعراء، رغم تحفظه على غرض الهجاء الذي عرف الحطيئة بقوته وإقذاعه فيه، كما سيأتي.

إن حوار ابن عباس مع الحطيئة هو حوار المعتد بآراء محاوره، فهو «أشعر الباقين»، وابن عباس يريد أن يستمع إلى رأيه فيمن يجد أنهم الأشعر في الماضين[1]. إن حكمه ستكون له أهميته الخاصة عند ابن عباس، فهو لم يكن مجرد واحد بين كثيرين من أصحاب «صناعة» الشعر، بل إنه من أكثر هؤلاء تمكناً في تلك الصناعة، ومن أشدهم رسوخاً فيها.

إنه على الرغم مما قد يعترض بعض شعر الغزل من شبهات، وعلى الرغم من تحفظ ابن عباس على بعض شعر الهجاء، لم يمنعه ذلك - رضي الله عنه - من أن تكون له صلة ببعض الشعراء الذين باتوا محسوبين على هذين الغرضين من الشعر. فالانحياز هو، بالأحرى، إلى «الشعر» من حيث هو فن، وتعبير، وصدى لعاطفة، وصوت لوجدان. وهذان الشاعران (عمر والحطيئة) هما، في النتيجة، من أصحاب الموهبة، والقدرة على الإبداع، ولا يمنع إيغالهما في الهجاء، أو الغزل، أن يقدر فيهما رجل كابن عباس موهبتهما في الشعر، وقدرتهما على الإبداع، ولهذا تراه - رضي الله عنه - قبل

---

(١) يبدو أن الحطيئة، لمكانته ولقيمة الاحتجاج برأيه، كان يسأل دائماً هذا السؤال، حتى من غير ابن عباس. وقد قيل إنه سئل مرة: من أشعر الناس؟ فقال أبو دؤاد حيث يقول:

لا أعُدُّ الإقتار عَدْماً ولكن فقد من قد رزئته الإعدام

ويعلق السيوطي: وهو وإن كان فحلاً قديماً، وكان امرؤ القيس يتوكأ عليه، ويروي شعره، فلم يقل فيه أحد من النقاد مقالة الحطيئة، انظر المزهر، ج٢ ص ٤٨١.

قليـل، يقسم معلقاً على قصيـدة عمر ابن أبي ربيعة، وهو يـرد على نافع بن الأزرق: «تالله ما سمعت سفهاً»، فالتقدير في نهاية الأمـر هو لحس عمر بن أبي ربيعــة، ولعبقريـة الإبداع عنـده. وكذلك الحال بـالنسبة إلى الحطيئـة، فعلى الرغم من انقيـاده للهجاء، وتغلبه عليـه، لـم يمنع ذلك ابن عبـاس ـ رضـي الله عنــه ـ مـن أن يؤكد مـا قـالــه الحطيئة عن نفســه من أنـه «أشعر الباقين»، وأكثرهم مهارة، وحذقاً، وذكاء في صناعة الشعر.

إن صلة ابن عبـاس بشعراء من صنف عمـر بن أبي ربيعة والحطيئـة، لـم تكن لتتعـارض أو تتنـاقض مع صلتـه بشـاعر الإسـلام حسـان بن ثـابت، فـالقـاسم المشترك بين هـؤلاء الثـلاثـة هو، في النهـايـة، «الشعـر» الموهبـة، و«الشعـر» الإبداع، قـدرة واستعـداداً وإمكـانات. على أننـا لا نشك في أن حسان، بالـذات كان يتمتع عنده ـ رضي الله عنـه ـ بمنزلة خـاصة تميزه عن غيره، وذلك بالنظر إلى موقعه المهم من تاريخ الـدعوة، وتطور الرسالة. فهو الذي جاهد مع الرسول صلى الله وسلم بسيفه ولسانه. وهو الذي كان لشعره أشد الـوقع على نفوس المشركين، وأبلـغ الأثر في قلوب المؤمنين الـذين نصروا الدين.

فابن عباس يدافع عنه ـ كما مر بنـا ـ عندما قالوا عنه «اللعين» (١)، إذ يرد هذا الشتم ويدحضه، منوهاً بفضل «شاعر الرسول»، مؤكداً ذلك الفضل، فلا يدع مجالاً لأحد بالتشكيك فيه.

---

(١) انظـر الهيثمي، مجمع الـزوائد، ج٩، ص ٣٧٧. وانظـر الـروايـة بلفظ مشـابـه في الأصبهاني، الأغاني، (طبعـة دار الكتب) ج٤، ص ١٤٦. وابن عسـاكـر، تاريخ دمشق، ج٤، ص ١٣١.

وهنا أيضاً انحياز إلى «الشعر» الموهبة، و«الشعر» الإبداع عند حسان، ولكننا نلمس ـ فوق ذلك ـ الوشيجة القوية التي تربط ابن عباس بنوعية إنتاج حسان، من حيث غاياته وأهدافه.

إن الموقع الذي يحتله شعر حسان من وجدان ابن عباس لمختلف، حتماً وبالضرورة، عن موقع شعر عمر بن أبي ربيعة وشعر الحطيئة.

ولكن ليس هذا وحده الذي يجعل من حسان شاعراً بارزاً في نظر ابن عباس، فبعيداً عن هذا كان حسان دائماً من أبرز شعراء العصر، ولقد اشتهر ببراعته في هذه الصناعة في الجاهلية والإسلام. وهو في نظر مؤرخي الشعر ونقاده من الفحول[1].

ومما بلغنا من أخبار ابن عباس مع حسان هذه القصة: «قال حسان: كانت لنا عند عثمان أو غيره من الأمراء حاجة، فطلبناها إليه بجماعة من الصحابة، منهم ابن عباس، وكانت حاجة صعبة شديدة، فاعتل علينا، فراجعوه إلى أن عذروه، وقاموا إلاّ ابن عباس، فلم يزل يراجعه بكلام جامع حتى سد عليه كل حاجة، فلم يرَ بداً من أن يقضي حاجتنا، فخرجنا من عنده وأنا آخذ بيد ابن عباس، فمررنا على أولئك الذين عذروا وضعفوا فقلت: كان عبد الله أولاكم بهم. قال: أجل. فقلت أمدحه:

إذا ما ابن عباس بدا لك وجهه ... رأيت له في كل أقواله فضلا

إذا قال لم يترك مقالاً لقائل ... بمنتظمات لا ترى بينها فصلا

---

(١) انظر المرزباني، الموشح، ص ٢٧٠ وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٣٩.

كفى وشفى ما في الصدور ولم يدع ... لذي إربة في القول جداً ولا هزلا
سموت إلى العليا بغير مشقةٍ ... فنلت ذراها لا دنيا ولا وغلا
خلقت حليفاً للمروءة والندى ... بليغاً ولم تخلق كهاماً ولا خبلا (1)

ولم يكن أمراً استثنائياً أن نجد رجلاً كابن عباس موضوعاً لشعر مديح، فقد مدح غيره من الخلفاء والصحابة، ومدح الرسول ﷺ نفسه، ولكن شاهدنا هنا، هو أن ابن عباس كانت له صلاته بشعراء آخرين ممن عرفوا بغير الغزل والهجاء. فقد كان يقدر فيهم شاعريتهم، ونقاء فنهم، وفوق ذلك كان يقدر فيهم عفتهم، ونبل غاياتهم، وهو ما ينطبق على شاعر كحسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ الذي دافع عنه حينما شتمه من يريدون النيل منه.

فكما أن الحطيئة التقى ابن عباس، وأن عمر بن أبي ربيعة كان ممن يفدون إلى مجلسه، فإن حسان أيضاً كانت له صلته بابن عباس، وكان ممن يختلفون إلى داره.

إن مثل تلك الصلات، في عمومها، أمر متوقع، وهي حدث منتظر من رجل كابن عباس، أثبت سلوكه العلمي، المتمثل في منهجه في التفسير، كما

---

(1) انظر الإصابة ج٤، ص ٩٠، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٨٥. إذ يضيف: «فقال الوالي: والله ما أراد بالكهام غيري والله بيني وبينه»، ترد رواية عجز البيت الأخير هكذا: «بليغاً ولم تخلق كهاماً ولا حلاً» وانظر رواية الجاحظ لهذا الشعر في البيان والتبيين، ج١، ص ٣٣٠، وانظر أيضاً ابن حجر، الإصابة، ج٢، ص ٣٣٠، والكاندهلوي، حياة الصحابة، ج١، ص ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

أثبت تصرفه الشخصي، من حيث إحساسه وتـذوقه، أنه منحاز إلى «الشعر» صدى العاطفة، وصوت الوجدان. بل هو كلف به.

ولا نستبعـد أن تكـون لابن عبـاس صـلات أخـرى بشعـراء آخـرين من معاصريه، فما وصلنا من أخباره لـم ينقل لنا بالضرورة كل شيء، بل لعله قد أهمل مـا ينـدرج في حكم الاعتيـادي وغير الطـريف، ومـا لا يضيف شيئـاً جديداً ذا أهمية بالنسبة إلى أبعاد شخصية ابن عباس العلمية أو الاجتماعية.

وعلى سبيل المثال فنحن لا نظن أن مجالسه كانـت تخلو من الشعراء الذين ربطتهم به بعض الصـلات، لا سيما تلك المجالس التي كان يخصصها ـ كما أشرنـا سابقاً ـ للشعر (يـوم الشعر) فالطبعي والبدهي أن يكون في مجلس ابن عباس في ذلك اليـوم شعراء، فهذا يـوم لفنهم، وهو يوم يعنيهم، ومـا يدور فيـه يمسهم، ويتعلق مبـاشرة بهم، فهـو حتماً يستمع إليهـم، وهم، بالضرورة، يتبادلون معه الآراء، والأفكـار، حول الشعر، وإنشاده، وروايته، وشؤونه وشجونه. ومن ذلك ما رواه أبو بكر الأنباري، قال: «أتى أعرابي إلى ابن عباس فقال:

تخوّفنـي مـالي أخٌ لي ظـالم ... فـلا تخذلني المال يـا خير من بقي

فقال (ابن عباس): تخوفك: تنقصك؟ قـال (الأعرابي): نعم، قال: الله أكبر، ﴿**أو يأخذهم على تخوّف**﴾ (١)، أي على تنقّص من خيارهم» (٢).

لا بد أن هـذا كله يحدث في مجلس ابن عبـاس، وفي اليوم الـذي خصصه للشعر بالذات. فهو أصلاً لـم يكن ليخصص يوماً للشعر ما لم يشكل هذا

---

(١) سورة النحل، الآية ٤٧.

(٢) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣١١.

الفن، بالفعل، هماً ثقافياً متمكناً يعمر ذاكرته وحسه وعقله، وهو لكي يكون كذلك لا بد أن يكون متفاعلاً مع الشعر، تذوقاً وتقويماً وحكماً.

ولعل مما تجدر ملاحظته، فيما أوردنا قبل قليل من صلات لابن عباس ببعض الشعراء (ابن أبي ربيعة والحطيئة بالذات) أن صلته ـ رضي الله عنه ـ بأولئك الشعراء لم تكن، فيما يبدو صلة «محايدة» سلبية الجانب ـ إن صح هذا التعبير ـ فيكون موقفه فيها مقتصراً على موقف المتلقي المستهلك الساكن، الذي يكتفي بالاستنشاد والاستماع، فلا تدخُّل ولا حوار، إننا نظن أن ابن عباس كان على العكس من ذلك، فقد لاحظنا أنه ـ رضي الله عنه ـ يتدخل، ويحاور، وقد كان في كل ذلك، لا بد، محسوب الجانب. وهذا ما يجعلنا نصف صلاته تلك بأنها صلات مثاقفة، فهو يتابع إبداع الشعراء. والشعراء ـ أو المهتمون بالشعر عموماً ـ يقدرون آراءه في الشعر وعلمه به.

العلم بالشعر، ونقده

يحلو لابن عباس أحياناً ـ كما مر بنا ـ أن يقف أمام أصحاب الصناعة موقف طالب الاستزادة من المعرفة، أو موقف المؤيد لحكم نقدي، حول بعض الشعر، أو بعض الشعراء. فتراه يسأل ويستطلع آراء هؤلاء، مبدعي الشعر، الخبيرين في تقنيته، ولكن ابن عباس هذا لا تخلو تدخلاته، وسؤالاته نفسها، من الإفصاح عن ذائقة حية، وعلم بالشعر.

إن ابن عباس بعيداً عن كل شيء ليعد ـ في نظر أهل زمانه ـ من ذوي الرأي الثاقب، والحكم المطلوب المنتظر، في مسائل الشعر. فلقد كان من المتعالم الذائع بين الصحابة رضوان الله عليهم أنه ـ رضي الله عنه ـ قد مُتّع بملكة نقدية تمكنه من تمييز جيد الشعر من رديئه. وهذا أقل ما هو منتظر من رجل شغل الشعر كل ذلك الحيز في عقله وقلبه ووجدانه. فسعى إلى تعلُّمه، وحفظه، وروايته، وإنشاده، وجعل منه فوق ذلك، أحد المصادر

الرئيسة في ثقافته (منهجه في التفسير)، إنه، والحال هكذا، لم يعد له أن يختار الموقع المحايد في النظر إلى الشعر.

إن علاقة ابن عباس الواعية الوطيدة بالشعر، وولعه به، وتطلعه إليه كفيل ـ كل ذلك ـ بأن ينمي فيه علمه بهذا الفن، فتتطور مداركه، وتسمو ذائقته، إلى مستوى يبرر، فيما يبدو، للناس من معاصريه، ومن غير معاصريه، أن يعطوا آراءه في الشعر الاعتبار اللائق بها.

ونعود مرة أخرى، فنتذكر أن الحوار حول الشعر وقضاياه كان يستغرق «يومه الخاص» الذي أفرده له ابن عباس ضمن برنامجه أو نشاطه العلمي اليومي، فماذا يمكن أن يقال في ذلك اليوم غير إنشاد الشعر، ومناقشة قضاياه، والحديث عن حسنه وقبيحه. وذكر الشعراء، ونقدهم، وإبداء الرأي فيهم، والمفاضلة بينهم.

ونحسب أنه لو نقلت إلينا أخبار ابن عباس كل ما كان يقال في ذلك اليوم، لكنا ـ كما سبق أن قلنا ـ وضعنا أيدينا على علم كثير، وأفكار لها قيمتها، وآراء لها وزنها، في مسائل الشعر. والعرب أنفسهم، وهم من هم في الإحساس بالشعر وتذوقه والعلم به، لم يقصدوا ابن عباس، أو يلتفوا حوله في يوم الشعر المشهود، إلاَّ اعترافاً منهم بعلمه ـ رضي الله عنه ـ به، وإلا اعتداداً بأفكاره وآرائه وأحكامه في هذا الشأن. وبدون ذلك فإنهم لن يقصدوه. وإلا لكانوا فعلوا ذلك مع الكثيرين غيره. وبدون ذلك أيضاً ما كان له هو ذاته أن ينصِّب من نفسه مرجعية من مرجعيات الشعر في زمانه،

فيجعل للناس يوماً من أيام مجلسه، لا يذكر فيه إلا الشعر، تماماً كما يفعل بالنسبة للتأويل، وبالنسبة للفقه والفتوى... إلخ.

فكما أن لكل علم من هذه العلوم يومه، فإن للشعر، هو الآخر، يومه. والناس الذين يرون في ابن عباس حجة في الفقه والفتوى والتأويل، بما آتاه الله من ذكاء وفهم وعلم، كما هو الدور الذي تهيأ له منذ دعاء الرسول ﷺ بأن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل [1]، هم أنفسهم الذين يرون فيه كذلك حجة في معرفة الشعر والعلم به، فيقصدونه من أجله، كما كانوا يقصدونه من أجل إحاطاته العلمية الأخرى.

إنه على الرغم من شح الأخبار التي تعنى بتلك التفاصيل في هذا الجانب، فإن قصته التالية مع عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يمكن أن تؤخذ مؤشراً له دلالاته الخاصة على سمعة ابن عباس وصيته في مجال الشعر، والعلم به، وتقويمه. ونظن أن مثل هذه القصة قد حدث كثيراً، ولكنه لم يجد من عناية الرواة واهتمامهم ما يحفظه حتى يبلغنا، وذلك لاعتياديته بالنسبة إلى هؤلاء. وربما أن اهتمامهم بهذه القصة على وجه الخصوص إنما جاء لاقترانها بعمر بن الخطاب، وبدون هذا فربما أنها كانت ستلاقي مصير القصص الأخرى التي حدثت، كما نظن، لابن عباس ثم أهملت، ونسيت، واندثرت.

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٧٦. وانظر في هذا المعنى الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٤٠.

تقول القصة :

«قال ابن عباس : بينما عمر بن الخطاب وأصحابه يتذاكرون الشعر، فقال بعضهم : فلان أشعر، وقال بعضهم : بل فلان، قال : فأقبلت، فقال عمر: قد جاءكم أعلم الناس بها، مَنْ أشعر الشعراء؟ قال : قلت : زهير بن أبي سلمى. فقال : هلم من شعره ما تستدل به على ما ذكرت، فقلت : امتدح قوماً من غطفان، فقال :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم — قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا

قوم أبوهم سنان حين تنسبهم — طابوا وطاب من الأولاد ما ولدوا

إنسٌ إذا أمنوا، جن إذا فزعوا — مرزأون بهاليلٌ إذا حشدوا

محسدون على ما كان من نعم — لا ينزع الله منهم ما له حسدوا

فقال عمر: أحسن والله! وما أعلم أحداً أولى بهذا الشعر من هذا الحيّ من بني هاشم، لفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرابتهم منه [1]».

ونحن في حوارنا مع هذه القصة سننطلق من النقطة نفسها التي افترضنا أن الرواة انطلقوا منها حين اهتموا بها وتناقلوها : أي من نقطة اقترانها بعمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وكونه أحد أبطالها، بكامل ثقله السياسي والاجتماعي والديني. ففي مجلس عمر، كان الناس يتذاكرون الشعر، ويبدو أنهم كانوا يختصمون في مسألة نقدية، هي المفاضلة بين الشعراء. وكتب

(١) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص ص ٣٣ ـ ٣٤ (نقله الحسن بكار، ص ١٢٥).

النقد والأدب القديمة كثيراً ما تحفل بالأخبار المتصلة بهذه المسألة، مما يدفع إلى جعلها في مقدمة المسائل النقدية التي كانت تشغل الناس والمهتمين بالأدب والشعر في تلك الأيام [1]. وقد صادفتنا نحن هذه المسألة في أخبار ابن عباس، حتى الآن، مرتين على الأقل، مرة في حواره مع الحطيئة، وكانت ـ أي هذه المسألة ـ من أهم ما نقلته إلينا أخبار ابن عباس فيما يتعلق بصلته بهذا الشاعر. ومرة قبل قليل، في قصته مع عمر بن الخطاب، إذ كانت لها أهميتها في رأي الرواة، إذ إنها قد تسهم في كشف بعض ما نحتاجه حول ذائقة ابن عباس الشعرية، وقدرته على النقد والحكم والتقويم. إن هذه المسألة إذن (المفاضلة بين الشعراء) كانت من المسائل النقدية الحاسمة والمهمة في القديم. وهي تناقش الآن ـ حسب قصتنا هذه ـ في مجلس عمر بن الخطاب. وما كان الموقف يحتاج إلا لقدوم ابن عباس لينجلي الخلاف، وتسوّى الخصومة، فما سيقوله ابن عباس هو القول الفصل، وهو الرأي الأنسب والأصوب! ومن ذا الذي يرى هذا الرأي في ابن عباس؟ إنه عمر بن الخطاب نفسه. بل إنه يعبر عن ذلك صراحة حين يقطع فجأة حديث الآخرين، أي منذ أن أقبل ابن عباس، أو منذ أن رآه، ويقول: «قد جاءكم أعلم الناس بها» كأنه، هكذا، يقدمه على كل من سواه، في شأن الشعر، وتذوقه، والحكم على جيده ورديئه. وهو إن لم يكن يقصد إلى تقديم ابن عباس على جميع معاصريه، فهو على الأقل يقدمه على من في المجلس. ومن

---

(١) المفاضلة بين شاعر وشاعر، والحكم بأفضلية هذا على ذاك، من صميم النقد الأدبي. انظر الزهيري، محمود غناوي، نقائض جرير والفرزدق، ص ٢٠٤.

سيكون في مجلس عمر، غير نخبة المجتمع، وعلمائه، وبلغائه، وفضلائه؟ ومن سيجرؤ على الحديث عند عمر في مسألة لا يجيدها أو يتقنها، وبالذات حين يكون السؤال هو سؤال الشعر؟

لقد أعطى عمر - رضي الله عنه - رأيه، صراحة، في قدرات ابن عباس ومواهبه: «قد جاءكم أعلم الناس بها» وهو لم يفعل ذلك إلاَّ وهو مؤمن تمام الإيمان بذلك الرأي، فيعتقد في سداده، ولا يشك لحظة في صوابه، لا سيما في حضرة النوعية المتوقعة ممن ضمهم مجلسه.

ولكأننا نحس في عمر بأنه يعرف في هؤلاء أنهم، هم أيضاً، يقاسمونه الرأي، وأنهم يشتركون معه في ذلك القدر من الإيجابية في الحكم على ذائقة ابن عباس، وعلمه بالشعر. فدون أن ينتظر ما سيقولون، نراه يوجه السؤال مباشرة إلى ابن عباس: «من أشعر الشعراء؟» ليقول هذا الأخير قولته، ثم ينتهي الكلام!

يمكن أن تتوقف قراءتنا لهذه القصة عند هذا الحدّ. فهي، هكذا، غنية بما يوصل إلى المقصود.

لكننا إذا أردنا أن نمنح تلك القراءة انسياباً أكثر، فسنلاحظ أن عمر، كيلا يبدو حكم ابن عباس «النقدي» حكماً مرتجلاً وغير منهجي، يطالبه بالشاهد، أو الدليل على حكمه، من شعر زهير، فيختار ابن عباس، فعلاً، أبياتاً من أحسن ما قال الشاعر في المديح - في نظره ونظر عمر على الأقل - لدرجة أن هذا الأخير، وإعجاباً بذلك الشعر، يرى أن آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم هم الأحق به، فيضن به على من سواهم، مبتدئاً بهذا القسم الذي لا يقصد به، بالضرورة، القسم: أحسن (الشاعر) والله!.

ولعلنا، بالمناسبة، نتذكر رأي عمر نفسه في زهير، إذ يقول: «كان لا يعاظل في الكلام، ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل إلاّ بما فيه» [1]، فهو يلتقي مع ابن عباس أصلاً في رأيه في زهير وشعره، وهو حين يعطي ابن عباس موقعه المتقدم في العلم بالشعر والحكم عليه، يفعل ذلك وهو نفسه القادر على التقويم والحكم، فهو حين أقر بحكم ابن عباس على زهير، وحين أعجب بشعره لم يكن يهادن ابن عباس أو يجامله، بل كان ينصفه ويعطيه حقه.

إن ابن عباس، بمعنى آخر، لم يخلف ظن عمر. فهو قد رشحه، عندما أقبل للفصل في هذه المسألة، اعتداداً بعلمه، وتقديراً لمواهبه الرائجة بين الناس. وهو بعد أن أعطى حكمه، وجرب ذائقته، واختبر علمه، أيده فيما ذهب إليه. فكان ابن عباس بهذا، هو قاضي الشعر عند عمر. ولعلنا نعتقد أنه كان كذلك عند غير عمر أيضاً.

ففي خبر آخر أنه:

«قام رجل إلى ابن عباس فقال: أي الناس أشعر؟ فقال ابن عباس: أخبره يا أبا الأسود الدؤلي. قال الذي يقول:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع [2]

يعني النابغة الذبياني:

فالناس - كما نرى - يدركون، هم أيضاً، في ابن عباس علمه بالشعر، فيستفتونه في أي «الناس أشعر»، فهو في تقديرهم من خير من

---

(١) السيوطي، المزهر، ج٢، ص ٤٨٢.

(٢) الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الكتب) ج١١، ص ٥.

يستطيع أن يعطي حكماً في هذه المسائل، فهماً وعلماً وإحاطة وذائقة أدبية. يسألونه عن ذلك على الرغم من وجود أبي الأسود الدؤلي في المجلس نفسه، دون أن يفكروا في تقديمه على ابن عباس بتوجيه السؤال إليه، وهو العالم باللغة والأدب والشعر. وابن عباس نفسه يدرك مدى رواج آرائه، هو شخصياً، في الشعر والشعراء، حتى بين المختصين في الشعر والأدب والعلم بهما، فيطلب إلى أبي الأسود أن يقول للناس ما يعرفه من رأيه، أو هو، ربما، ما يلتقي معه فيه، حسب الظاهر من الرواية، وهذا ما فعله أبو الأسود.

ومن الأخبار الأخرى التي نقلت إلينا بعض ما يكشف عن رؤية ابن عباس النقدية، وعلمه بالشعر، ما روي عن سفيان الثوري عن ليث بن طاووس عن ابن عباس قال: «إنها لكلمة نبي» يعني قول الشاعر:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ... ويأتيك بالأخبار من لم تُزود[1]

وذلك لما يحويه هذا البيت من حكمة ظاهرة.

ولا شك أن تلقائية الأشياء، بحكم موقع ابن عباس من بيت النبوة، وبحكم المسؤولية التي ألقاها عليه رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم، لا تدفع إلى ما يمكن أن يعد مثيراً فيما يتعلق بعلمه «الشرعي». فكل الشروط المحيطة بمراحل تكوينه العلمي تهيئ لتفوقه وتفضي إليه، فهو بلغ المنزلة

---

(١) انظر هذه الرواية في البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٠٦، وانظر ابن عبد ربه العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧٦، وفي مكان آخر من العقد الفريد (ج٥، ص ٢٧١) هي حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم: «هذا من كلام النبوة».

العـالية التي تحققت لـه في وقت لاحق، وهـو وصل إلى المكانـة الرفيعـة التي تبـوأها فيها بعـد، نتيجة أيضـاً لاستعـداداته الفطـريـة الخاصة، ولمثـابرتـه، ولإخلاصه لعلمه.

إن ما قد يبدو مثيراً، وخارجاً عن تلقائية الأشياء، وشاذاً عنها، بالنظر إلى المعطيـات الظاهـرة للدور المنتظـر من ابن عبـاس، هو أن يكـون على نفس المستوى، وبنفس الدرجة، من التمكن في علمه بـ «الأدبـي».

ولا شك أن تحقيق غـاية كهـذه قد استغـرق جهـداً قد لا يقل عن الجهـد الـذي استغـرقـه التفقه في «الشرعـي». وهذا هـو مـا يميـز ابن عبـاس عن الكثيرين من معاصريه من الصحابة والتابعين الذين كان توجههم العلمي، أساساً، توجهاً شرعياً.

شعر «البهتان»

ما دام الخبر الـذي مرَّ ذكره قبل قليل يكشف لنا، من جهـة ما، ميل ابن عباس الممكن إلى شعر الحكمة، بالإضـافة إلى بعض أغراض الشعر الأخرى كما ذكرنـا، فإنه من الحريّ بنا أن نقف عنـد بعض الأخبار التي ميزت موقفاً خاصـاً لابن عباس من شعر الهجاء، على الـرغم من صلته بأبرز شعـراء هذا الغـرض في ذلك الزمـان (الحطيئة) وعلى الـرغم من إقـراره بموهبتـه وقدراتـه الإبداعية.

لقد كـان ابن عباس من خلال دفاعـه عن حسان بن ثابت ـ كما مـر بنا ـ يميـز بين هجاء وهجـاء. فهو، ضمن مفـارقـة لها منطقها، يهاجم هجـاء، ويـدافع عن هجاء، إنـه يهاجم هجاء يفضي إلى الظلم والأذى والبهتـان بين المسلمين، وهو في الوقت نفسـه يدافع عن هجاء استدعتـه ضرورات مرحلية في تطـور الدعـوة، وقـد قيل في «الدفـاع» عن الحق والـدين، بعـد أن تألب المشركون لدحض ذلك الحق ومحاربة ذلك الدين.

إن ابن عباس الذي يدافع عن هذا اللون من الهجاء، ممثلاً في شخص أبرز شعرائه وهو حسان بن ثابت، يتخذ هو نفسه، موقفاً آخر من الهجاء على إطلاقه، أو من ألوان الهجاء الأخرى. فهو لا يخفي إدانته للهجاء «الظالم»، ولا يواري تحفظاته على «البهتان» وأهله.

وموقف ابن عباس هذا ينطلق من قيم مبدئية، ألزم نفسه بترديدها، والإعلان عنها كلما واتت المناسبة. وهو، في جانب من تلك القيم، يستلهم روح القرآن الكريم نفسه. وهو، في الجانب الآخر، ينطلق من فلسفة أخلاقية خاصة، لها معناها ودلالاتها.

يقول في قول الله عز وجل: ﴿**ولا تلمزوا أنفسكم**﴾[1]، أي «لا يطعن على بعض[2]»، وهدف هذا التوجيه القرآني الكريم، كما يفهمه ابن عباس، هو المؤمنون، وهو من أحرى الناس في الأخذ به، وتمثُّله والحض على اتباعه؛ لأنه «ترجمان القرآن» في أقواله، ولا بد أن يكون كذلك في أفعاله، وسلوكه، وطريقة تفكيره، وأسلوب تعامله مع الأشياء والناس.

ويقول ابن عباس: «إذا أردت أن تذكر عيوب صاحبك فاذكر عيوب نفسك[3]».

وعن سعيد الجريري عن رجل قال: «رأيت ابن عباس رضي الله عنه أخذ بثمرة لسانه (طرفه) وهو يقول: ويحك قل خيراً تغنم، واسكت عن شر

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١١.

(٢) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩١.

(٣) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩٠.

تسلم. فقال له رجل: يا ابن عباس مالي أراك آخذاً بثمرة لسانك تقول كذا؟ قال: إنه بلغني أن العبد يوم القيامة ليس هو على شيء أحنق منه على لسانه»[1].

هذه هي فحوى الفلسفة الأخلاقية الخاصة التي ألزم ابن عباس نفسه بها، عفة اللسان، وعدم العمد إلى الأذى. فالمؤمن قبل أن يتتبع عيوب الآخرين عليه معالجة عيوبه، والناس لهم، دون شك، عيوب يدارون افتضاحها في الملأ، وهي غالباً تظل مستورة، أو مغفلة، إلى أن يأتي الشعراء، المأخوذون بالهجاء، فيفضحونها، كشفاً للعورات، وتسقطاً للهنات، وإصراراً على الإضرار بالآخرين، وإمعاناً في إيذائهم، والنيل من كرامتهم وكبريائهم.

إن فيما تقدم اعتراضاً من ابن عباس على اللمز، وذكر العيوب، من ناحية مبدئية، شعراً كان ذلك أو نثراً، أدباً كان ذلك أو تعاملاً يومياً في علاقات الناس بعضهم بالبعض الآخر: «إن الله لا يحب الفاحش المتفحش» كما يعود فيقول ابن عباس نفسه [2] في مناسبة أخرى. فعكرمة يحدث فيقول: «لا أدري أيهما جعل لصاحبه طعاماً، ابن عباس أو ابن عمه. فبينما الجارية تعمل بين أيديهم إذ قال أحدهم لها: يا زانية! فقال: مه! إن لم تحدك في الدنيا تحدك في الآخرة. قال: أفرأيت إن كان كذلك؟ قال: إن الله لا يحب الفاحش المتفحش[3]».

---

(١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج١، ص ٣٢٨.
(٢) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩١.
(٣) البخاري، الأدب المفرد، ص ٩١.

أما فيمـا يتعلق بموقفه ـ رضـي الله عنـه ـ من شعـر الهجـاء تخصيصاً، فيصادفنـا هذا الخبر: «بينما ابن عبـاس جالس في مجلـس رسول الله صلى الله عليـه وسلم (أي مكان كـان يجلس) بعـدمـا كف بصره، وحولـه أنـاس من قريش، إذ أقبل أعرابي يخطر وعليه مطـرف وجبة وعمامة خز. حتى سلم على القـوم، فـردوا عليـه السلام. فقـال: يا ابن عم رسـول الله أفتني. فقال في ماذا؟ قال: أتخاف علي جناحـاً إن ظلمني رجل فظلمته، وشتمني فشتمته، وقصر بي فقصرت به؟ فقال: العفو خير. ومن انتصر فـلا جناح عليه. فقال يا ابـن عم رسول الله أرأيت امـرأ أتاني فوعـدني وعزني ومنـاني، ثم أخلفني، واستخف بحرمتي، أيسعني أن أهجوه؟ قـال: لا يصلح لهجاء؛ لأنه لا بد لك من أن تهجـو غيره من عشيرتـه، فتظلم من لم يظلمـك، وتشتم من لم يشتمك، وتبغي على من لم يبغ عليك. والبغي مرتع وخيم، وفي العفو ما قد علمت من الفضل. قال: صدقت وبـررت. فلم ينشب أن قدم عبد الرحمن ابن سيحـان المحاربي، حليف قـريش، فلما رأى الأعرابي أجلسـه وأعظمه، وألطف في مسألتـه، وقال: قـرب الله دارك يا أبـا مليكة! فقال ابـن عباس: أجرول؟! قال: جـرول!. فإذا هو الحطيئة [1]»، وتخلص القصـة إلى أن ابن عباس قد رحب بالشاعر بعد أن عرفه. ولا ندري سبب عدم معرفته إياه أول وهلة، هل لأن ذلك اللقاء كان الأول بينهما، أو لأن ابن عبـاس كان قد فقد بصره، فلم يكن يدري تمامـاً من الذي كـان يتحدث إليـه. وفي كلتا الحالين

---

(١) الأصبهـاني، الأغـاني، (طبعـة دار الكتب) ج٢، ص ١٩٢، وج٢، ص ٦١٠ (طبعـة دار الشعب).

فإن ذلك لا يخل بفكرة الحديث الذي سقناه قبل قليل عن علاقة قامت، أو كانت قائمة، بين ابن عباس والحطيئة، والفرق إنما هو في كونها - أي تلك العلاقة - إما قديمة فتجددت، وأما حديثة فتثبتت.

والمهم هنا هو أن ابن عباس قد كرر في هذه القصة مسألة «العفو» مرتين، محبباً ومشجعاً، ومنوهاً بما لذلك من فضل. فهو يقدمه على الانتقام، أو الانتصار للنفس، ما دامت هناك فسحة للتسامح.

كما وردت كلمة «البغي» مرتين في سياق التكريه والتنفير، أمَّا في الثالثة فقد وصف البغي صراحة بأنه «مرتع وخيم» معطياً بذلك حكمه النهائي على الأذى، وعلى من يريد بالناس الأذى.

أما الهجاء فإنه، حسب رأي ابن عباس: «لا يصلح» لأنه قد يطال ما هو أبعد من المهجو، فـ«يظلم» الشاعر من لم يظلمه، من أهل المهجو وعشيرته. فابن عباس يدرك أن مادة الهجاء الأولى، عند العرب، هي «الأحساب والأنساب» ومفاخر العرق والأرومة، فلا مندوحة من الطعن في هذه الأشياء، وإعلان مثالبها ومعايبها، لأنها المنطقة الأكثر إيلاماً في وجدان العربي. وكيف للشاعر، وهو في عنفوان الغضب، وجنون شهوة البطش أن يتحاشى ذلك، أو يتجنبه أو يبتعد عنه. وفي هذا، دون ريب، ظلم كبير يرفضه ابن عباس، وينهى عنه.

وها هو نفسه يقول للحطيئة، في المناسبة نفسها: «والله لو كنت عركت بجنبك بعض ما كرهت من أمر الزبرقان لكان خيراً لك، ولقد ظلمت من قومه من لم يظلمك وشتمت من لم يشتمك. قال (الحطيئة): إني والله

بهم يا أبـا العباس لعالم! فقال: ما أنت أعلم بهم من غيرك. قال: بلى والله! يرحمك الله! ثم أنشأ يقول:

أنـــا ابن بجـــدتهم علماً وتجربـــة فسل بسعـــد تجدني أعلـم النـــاس

سعـــد بن زيـد كثير إن عـــددتهم ورأس سعـــد بـن زيـــد آل شماس

والـــزبـــرقـــان ذنـــابـــاهم وشرهم ليس الذنـابى أبا العباس كـالرأس

فقال ابن عباس: أقسمت عليك أن لا تقول إلا خيراً. قال: أفعل!»[1].

وفي هذه القصـة أيضاً يـردد ابن عباس فكرة «الظلم» فيجـادله الشـاعر، ويحاول إقناعه بموقفه نثراً وشعـراً، ولكن ابن عباس لا يتزحزح، فيقسم عليه أن يـدع ذلك وأن «لا يقـول إلاّ خيراً»، وقـول الخير هنـا لا يشمل بـالتأكيـد الهجاء، ولا يتضمنه.

إن الحطيئـة الـذي ـ كما ذكرنـا سـابقـاً ـ يعجـب ابن عباس بمـوهبتـه، وبإمكانـاته الإبداعيـة، ثم يعتد ـ رضي الله عنـه ـ بآرائـه في «المفـاضلة» بين الشعراء، فيسأله، ويحاوره، ويقره على ما يقـول، هو ذاته الحطيئة الذي يجد نفسه في موضع النقـد والمؤاخذة من ابن عباس ذاته. وقـد قلنا إن ابن عباس إنما يكبر الموهبة في ذاتها، وإنما ينحاز إلى الشعـر في إمكاناته ومقومـاته، فهو يتحفظ هنـا على «الشتم»، وعلى «الفحـش»، وعلى مـا يفضي إلى «الظلم»، حتى وإن صدر ذلك عن الحطيئة نفسه، وهو الشاعر المجيد، والموهبة الفذة كما يرى ذلك ابن عباس.

---

(١) الأصبهاني، الأغاني، (طبعة دار الشعب) ج٢، ص ٦١٠ ـ ٦١١.

ومن أين لإعجاب ابن عباس بالحطيئة، مهما عظم، أن يمنع رجلاً مثله من أن يهتبل الفرصة المواتية للإعلان عن موقفه من «بعض» الشعر، وللتعبير عن «بعض» مؤاخذته على الشاعر الذي هو محط إعجابه. إن ذلك ـ على العكس ـ سيكون أظهر لحياده وموضوعية أحكامه وآرائه.

إن هذا الموقف من الهجاء يظهر أكثر وضوحاً، مع شاعر آخر غير الحطيئة، هو عتيبة بن مرداس، الملقب بابن فسوة [1] وهو هجّاء خبيث اللسان.

فأول ما يصادفنا من أخبار ابن عباس مع هذا الشاعر ما أورده الجاحظ[2] من أنه لما مدحه قال: «لا أعطي من يعصي الرحمن، ويطيع الشيطان، ويقول البهتان»، وهو هكذا يمنعه نواله لفحشه في هجائه.

وروي أن ابن فسوة قال في ذلك[3]:

أتيت ابن عباس أرجّى نواله	فلم يرجُ معروفي ولم يخش منكري
وقال لبوابيه لا تدخلُنّه	وسدّ خصاص الباب من كل مَنْظر
وتسمع أصوات الخصوم وراءه	كصوت حمام في القليب المعوَّر

---

(١) عتيبة بن مرداس أحد بني كعب بن عمرو بن تميم، شاعر مقل، غير معدود في الفحول، ممن أدرك الجاهلية والإسلام، وابن فسوة لقب لمزحه في نفسه، ولم يكن أبوه يلقب بفسوة وإنما لقب هو بهذا. انظر الأصبهاني، الأغاني، دار الكتب، ج٢٢، ص ٢٣٢، وانظر ابن حجر، الإصابة، ج٣، ص ١٠٣.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص ٢٨٤.

(٣) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ١٧٥.

فلو كنت من زهران قضَّيت حاجتي ولكنّني مـولى جميل بن معمـر[1]

وكان ابن عباس تزوج امرأة بالبصرة مـن زهران، يقال لها شُميلة، وقـوله مولى جميل بن معمر أراد أنه وليُّه ومن قومه، وكان جميل مضرياً[2].

أما القصة التالية، مع ابن فسـوة نفسه، فهي تظهر بجلاء الجانب الأكثر صلابـة من موقف ابن عباس مع هـذا الشاعر ومع شعره الهجـائي البذيء، فقد روي أنه «أتى عبد الله بن العباس عليهما السلام، وهو عامل لعلي بن أبي طالب على البصرة (. . .) فـاستأذن عليه، فأذن له، وكان مـا يزال يأتي أهل البصرة فيمدحهم فيعطـونه، ويخافون لسانه، فلما دخل على ابـن عباس قال لـه: ما جـاء بك إلـيَّ يـا ابن فسـوة؟ فقال لـه: وهل عنك مقصر أو وراءك معدى؟ جئتك لتعينني على مـروءتي، وتصل قرابتي. فقال ابن عبـاس: وما مروءة من يعصي الـرحمن، ويقول البهتان، ويقطـع ما أمر الله بـه أن يوصل؟ والله لئن أعطيتك لأعيننك على الكفـر والعصيان. انطلـق، فأنا أقسم بـالله لئن بلغني أنك هجـوت أحـداً من العرب لأقطعن لسـانك، فأراد الكـلام، فمنعه من حضر، وحبسه يومه ذاك، ثم أخرجه من البصرة»[3].

---

(١) قال هـذه الأبيات «عندما وفـد إلى المدينة بعد مقتل علي عليه السلام، فلقي الحسن بن علي عليه السـلام، وعبـد الله بن جعفـر عليهما السـلام، فسـألاه عن خبره مع ابن عبـاس عليـه السـلام فأخبرهما، فاشتريا عرضه بما أرضاه» الأصبهاني، الأغاني (طبعة دار الشعب) ج٢٦، ص٨٩٥٢.

(٢) انظـر روايـــة أخـرى لهذه الأبيـات في الأصبهـاني، الأغـــاني (طبعـة دار الشعب) ج٢٦، ص ص ٨٩٥٢ـ٨٩٥٣.

(٣) الأصبهاني، الأغاني، ج٢٢، ص ٢٣٤.

ونحن نقول: هل الهجاء «عصيان لله»؟! أم أن ابن عباس كان قد عرف عن الشاعر أموراً أخرى، فجعل ذلك مقدمة لما سيأتي، وهو قول «البهتان»، وما البهتان هنا إلاّ الهجاء؟

إن كانت الأولى، فهذا يعني أن ابن عباس يظهر هنا أكثر وضوحاً وصلابة في موقفه، فهو يضع الهجاء صراحة في منطقة المحظور والمحرم، فهو سلوك من «يعصي الرحمن»، وابن عباس قد استلهم في هذا روح الإسلام وأخلاقه، إذ ينهى عن أن يلمز المؤمنون بعضهم بعضاً، كما أنه لا يحب الفاحش المتفحش، كما مر بنا.

وإن كانت الثانية، بحيث لا يتعلق بالهجاء من قولة ابن عباس تلك سوى وصفه بـ «البهتان»، فإن الموقف لا يقل صلابة عنه في الحالة الأولى، إذ إن قول البهتان يضع ـ عند ابن عباس ـ مروءة المرء، بكافة معانيها، في موضع التساؤل: «ما مروءة من يقول البهتان؟».

ثم يطبق ـ رضي الله عنه ـ في حق الشاعر، إضافة إلى تأنيبه، عقوبتين أخريين: السجن يومه ذاك، والنفي عن البصرة.

لقد عرف ابن فسوة بفحشه، وخبث لسانه، فهو «يبهت» المسلمين، و«يظلمهم»، ويؤذيهم في أنفسهم، ويبتزهم في أموالهم، وقد رأى ابن عباس، «العالم» بأمور الدين، أن في ذلك عصياناً لله، فأنب الشاعر، وأنكر عليه أفعاله، وامتنع عن أن يعطيه. كما رأى ابن عباس «الحاكم» أن من حقوق المسلمين عليه أن يحميهم من الأذى والظلم والبهتان، فتوعد الشاعر بقطع لسانه، وسجنه، ونفاه.

إننا هنا أمام موقف صلب ومتشدد، فهو يُتخذ في حق شاعر بذيء، وفي حق شعر اشتهر بالفحش، وانتهاك الحرمات.

إن موقفاً كهذا هو الموقف المنتظر من حاكم بيده أن يحمي الناس من الأذى، فاختار تلك العقوبات جميعاً تجاوباً مع مسؤولياته التي أنيطت به، وتناغماً مع الأمانة التي تقلّدها.

الوضع هنا، بكل ظروفه وشروطه ومعطياته، لم يعد يحتمل أن يتخذ ابن عباس موقفاً كالذي اتخذه مع الحطيئة، فيكتفي بعبارة كهذه: «أقسمت عليك أن لا تقول إلاّ خيراً»، أو جملة كهذه «في العفو ما قد علمت من الفضل».

إن ابن عباس ـ مرة أخرى ـ حين ينحاز إلى «الشعر» والموهبة لا يعني ذلك، بأي حال، قبوله كل ما يقوله الشعراء، لا سيما حين يكون ما يقولونه هجاءً يحمل «الظلم»، أو يتضمن «البهتان» أو يفضي إلى الأذى.

وابن عباس الذي قبل الهجاء بين مؤمنين ومشركين في حالة حرب، واقتتال، وصراع بين الحق والباطل، لا يمكن أن يقبله أو يقره، لا سيما في صورته المقذعة أو المتفحشة داخل جماعة واحدة أضحت الآن في أمس الحاجة إلى حماية وحدتها، وصيانة تضامنها، ورعاية تآخيها. فلعل الهجاء مما يفسد تلك الوحدة، ومما يضعف ذلك التضامن، ومما يشرخ ذلك التآخي ويوهنه، لما يثيره من عصبيات وثارات وإحن وفتن. كما أن الإسلام نفسه، الذي أضحى نظام حياة في المجتمع الجديد، كان عليه أن يضمن للمسلمين من المنتمين إليه، حقوقهم في الكرامة والاستقرار والاطمئنان، بحيث لا «ظلم» ولا «بهتان»، ولا أذى يستنزف مشاعرهم وأموالهم. والظلم والبهتان

والأذى كانت، كلها، من الأمور المعتادة التي لا يتورع عنها شعراء الهجاء، لا سيما المحترفون منهم، ممن ظهروا في وقت متأخر من عصر الإسلام الأول (عصر بني أمية بالذات)، حيث تفشى الهجاء، وأمعن في الفحش، والتهتك، والابتذال، وذكر العورات، وانتهاك الأعراض والحرمات[١]، وحيث ازدهرت النقائض التي كانت بشكل ما، إحدى الصيغ المعقدة للهجاء التقليدي. ولنا أن نقدر فداحة ما كانت تتضمنه تلك الأهاجي ـ في صيغها المختلفة ـ من فحش، وبذاءة، بالنظر إلى موقف بعض الرواة منها، ثم ـ فيما بعد ـ بعض مؤرخي الأدب، إذ كانوا يستحون من روايتها أو ترديدها أو تضمينها مصنفاتهم[٢].

ولا شك أن الفترة التي التقى فيها ابن عباس بابن فسوة هذا كانت قريبة، بل شديدة القرب، من فترة الهجاء المر الذي نتحدث عنه، بل لعلها كانت إحدى مقدماتها، أو إحدى المراحل التي مهدت لها، فليس لابن عباس، والحال هكذا، إلاّ أن يبدو متبرماً بما يحدث، متجهماً في وجه هذا النوع من الشعر، مواجهاً منشئيه وأربابه بتلك الصلابة، أو تلك القوة في الموقف، فيصفهم بعصيان الله، ويتوعدهم بقطع ألسنتهم، ثم يقذفهم في السجن، ويخرجهم من البصرة (ابن فسوة في حالتنا هذه).

---

(١) انظر في هذا، على سبيل المثال، ابن رشيق، العمدة، ج٢، ص ١٧٥، بيفان، كتاب النقائض/ نقائض جرير والفرزدق، ج١، ص ص ٢١٩ ــ ٢٢٠، ودواوين الشعراء جرير والفرزدق والأخطل، وانظر أيضاً أحمد الشايب، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ص ٤١١ وغيرها.

(٢) انظر في هذا، على سبيل المثال، أحمد الشايب، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ص ٤١٢ وما بعدها.

وليس لنا أن نظن، لحظة، أن موقف ابن عباس هذا، من شعر الهجاء، متناقض مع الصورة التي سبق أن كوناها عن حميميته مع الشعر فناً وتعبيراً، إذ يظهر هنا مثلاً، صلباً عنيفاً يسجن الشعراء، وينفيهم، ويتوعدهم بقطع ألسنتهم. إننا نقول، بالأحرى، إن تلك الحميمية بالذات هي واحدة من الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ موقف متشدد صلب كهذا الموقف، فهي قد تأخذ شكل التعبير عن غيرته على «الشعر» نفسه، إذ لا يريده أن يتحول من نبع للجمال والحرية إلى عصا غليظة تهوي على رقاب الناس، فتؤذيهم في أنفسهم وأموالهم. كأن ابن عباس يريد أن يحمي الشعر، وكأنه يطمع في أن ينقذه مما هو منساق إليه على أيدي السفهاء ممن لا يستنكفون عن معصية الله، ومخالفة أخلاق الإسلام، وإيذاء المسلمين.

وفي خبر له دلالاته، أورده القرطبي، عن ابن عباس أنه قال: «إن النبي صلى الله عليه وسلم لما افتتح مكة رنَّ إبليس (أي صاح) رنة وجمع إليه ذريته، فقال: ايئسوا أن تريدوا أمة محمد على الشرك بعد يومكم هذا، ولكن افشوا فيهما ـ يعني مكة والمدينة ـ الشعر»[1].

وهو خبر ـ كما نلاحظ ـ يتضمن، ظاهراً، ذماً للشعر (كله) وإنكاراً له.

وهو، في كل الأحوال، خبر لم يمر بنا في أخبار ابن عباس مثله. إذ لم يصل إلينا عن ابن عباس في علاقته بالشعر، في عمومه، إلاَّ كل ما هو إيجابي، وإلاَّ كل ما هو منحاز إلى هذا الفن القولي، من حيث هو صوت وجدان، وصدى عاطفة. ولكن مهما يكن من أمر، فإن هناك احتمالات

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٣، ص ١٥٢.

ممكنـة لفهم هذا الخبر، والتحـاور معه . ومن تلك الاحتمالات : أن المقصـود إنما هو شعر الهجـاء الذي دارت رحاه بين قريش في مكـة ، وأهل المدينة . أو بين المشركين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار قبل الفتح ، وذلك لما يتضمنه ذلك الشعـر من أهـاج تبعث الثـارات ، وتحيي الإحن ، وتنشر العصبيـات ، وتـذكي الأحقاد ، وتقسم المسلمين على أنفسهم بعـد أن تـوحدوا ، وبعـد أن ائتلفـوا تحت راية الـدين الجديد ، فأصبـح مشركو الأمس هم مـؤمنو اليـوم ، وأضحى أعـداء الماضي هم إخـوة الحاضر. إن في إحيـاء سيرة الأهـاجي التي دارت رحاها بين الفريقين ، أيام الخصـومة والحرب ، ما يمكن أن ينشر الفتنة بين المسلمين في مكـة والمدينة ، وربما أعـادتها ، تلك الأهـاجي ، جذعـة بين قريش وأهل المدينة .

لم يعد هناك مجال لعودة الشرك إلى قلـوب الذين ذاقوا طعم الإيمان ، ولكن إثـارة الأحقاد ، وبعث الضغـائن ، عبر الشعـر مثلاً ، هما الطـريق الأمثل إلى تفتيت هـذا البنـاء الـذي صعــد ، وإلى تــوهين تلك القــوة التي تكـونت وسمقت .

ومن الاحتمالات الأخـرى الممكنـة لفهم الخبر السـابق ، أن المقصـود هـو إفشاء الشعـر لدرجـة انشغال الناس بـه عن ذكر الله ، وعن القـرآن الكريم ، كلام الله الذي انكب عليه الناس ، وانشغلوا به عن أي شيء سواه .

فكأن ابن عبـاس يحذِّر من تجديد الصراع بين القرآن والشعـر، ويحذر من عودة الشعـر إلى محاولة استئنـاف منزلتـه القديمـة (قبل الإسلام) مـن قلوب العرب ووجداناتهم ، فيقصي القرآن عن المكانة التي تبوأها ، وهي المكانة التي

لا يتقدم فيها عليه أي شيء، لا سيما الشعر نفسه. فلو أتيحت هذه الفرصة، وشاع الشعر تداولاً وتذاكراً وانكباباً، كما هي الحال من قبل، فإن ذلك سيكون هو السبيل إلى زحزحة القرآن عن سلطته على الناس، وعلى أوقاتهم، وعلى اهتماماتهم الأولى. فالشعر هو المرشح الوحيد، في ذلك العصر، لمثل هذه المهمة، وهو القادر على إنجازها: فيشغل المؤمنين عن ذكر الله، وهم ما زالوا قريبي عهد بالزمن الذي كان فيه سلطان الشعر مطلقاً. وقد يعود هذا السلطان إلى سابق عهده، وهذا ما لا يريده ابن عباس، وما لا يريده الإسلام.

وابن العربي، مثلاً، يقول: «فلا ينبغي أن يكون الغالب على العبد الشعر حتى يستغرق قوله وزمانه، فذلك مذموم شرعاً. قال النبي ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً»[1]، والقرطبي يذكر أن أحسن ما قيل في تأويل هذا الحديث: «أنه الذي قد غلب عليه الشعر، وامتلأ صدره منه، دون علم سواه، ولا شيء من الذكر، ممن يخوض به في الباطل، ويسلك به مسالك لا تحمد له، كالمكثر من اللغط والهذر والغيبة. ومن كان الغالب عليه الشعر لزمته هذه الأوصاف المذمومة (...) وهذا المعنى هو الذي أشار إليه البخاري في صحيحه لما بوّب على هذا الحديث «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر»[2].

فلا شك أن ابن عباس لا يريد للإسلام أن يصبح ثانوياً في حياة المسلمين، فيغلب عليهم الشعر الذي كان لا يغريهم شيء آخر سواه قبل الإسلام.

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج٣، ص ١٤٤٧.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الشعب د. ت) ج٦، ص ٤٨٦٧.

ولا نرى تخريجاً آخـر لهذا الخبر غير ما ذكـرنا ، وهـو بغير هذا المستـوى من الفهم والحوار لا يستوي مع السياق العام المعـروف لسيرة ابن عباس ـ رضـي الله عنه ـ مع الشعراء ، ولا ينسجم مع النسق المنطقي لعـلاقته بالشعر، سواء بالنظر إلى الأخبار التي تنوه صراحة بحميميتـه مع الشعر حفظاً وتمثلاً ورواية وتقوياً، أو بالنظر إلى مشروعه العلمي في التفسير، إذ كان الشعر فيـه ـ كمـا عرفنـا ـ أحـد العناصر الرئيسـة . فلا يمكن أن يكون ابن عباس الذي ربطته تلك الصلة بـالشعر هـو ابن عباس نفسـه الذي يـرى في الشعر هـذا الـرأي الـذي تضمنه الخبر السـابق، في ظـاهـره، من حيث هـو ذم للشعر (كلـه) وإنكـار لـه .

وإذا كـان لا بـد لنـا من تـرجيح أحـد الاحتمالين السـابقين في فهم الخبر المذكـور، فإننا نـرجح الاحتمال الأول . . أي أن المقصـود هـو شعر الهجـاء ، وذلك لما يلي :

أولاً: لأن الخبر في ذاته ، لا ينسجم إلاّ مع مـوقف واحد بعينـه من مواقف ابن عباس من الشعـر، وهو مـوقفه من الهجـاء كما مر بنا . فـالهجاء هـو نوع الشعر الوحيد الذي نقلت إلينا أخبار ابن عباس بأنه تحفظ عليه ، بل رفضه ، وأنكره ، وذمـه ، وعاقب عليـه ، وتوعد شعـراءه . فهذه الـروح في موقف ابن عباس من الهجاء هي الروح التي تُقرِّب إليها الخبر السابق ، وتشده نحوها .

ثانياً : إن السيـاق التاريخي للأحداث في تطور الـدعوة يجعل من فتح مكة نقطـة تحول كبيرة في تاريخ الإسـلام ، إذ اتحدت القـريتان ، وهـذا كان أحـد الأهداف الكبرى للدعوة نفسها . فإنقاذ مكـة من الشرك هو غاية لا تعادلها ،

أو توازيها أيـة غايـة أخرى غيرهـا . هذا فضـلاً عن أن ذلك ، في حـد ذاته ، يعني انطفاء أقوى الخصومات التي كانت تواجه الإسلام في ذلك الحين . وما الذي سبق ذلك الاتحاد ، ومـا الذي سبق ذلك الائتـلاف ، وهو ما زال نـدياً طريـاً ، غير الخصومة نفسها؟ ولقـد كان من أدواتها شعر الهجـاء نفسه . إنها الشيء الـوحيـد الذي مـا زال في الإمكـان إثـارته واستغـلالـه من أجل الهدم وتقويض البناء . إن ذلك السيـاق التاريخي في تطور الدعـوة هو الذي يجعل من الهجاء المرشح الـوحيد لـذلك الذم ، وذلك الإنكـار ، اللذين صبهما ابن عباس على الشعـر . فإبليس إنما رنّ رنته تلك ، وإنما قـال قولـه ذاك ، بعد أن «افتتح الـرسول صلى الله عليـه وسلم مكـة» ، فهو لم يفعـل ذلك ـ عنـد ابن عبـاس ـ في مناسبة أخرى ، بل فعله في هذه المناسبة بالذات .

ثالثاً : إن تعيين مكة والمدينة ، بالاسم ، في سياق الخبر ، لا يعيد إلى الذهن إلاَّ الخصومـة ذاتها ، وما الهجـاء ـ كمـا قلنا ـ إلا إحـدى أدواتها . فإبليس لم يقل «افشوا الشعـر» بين المؤمنين ثم وقف ، بحيث يمكن أن يفهم من ذلك : الشعر كلـه (الهجاء وغير الهجاء) لكنـه قال : «افشـوا الشعر» . . «فيهما» أي مكة والمدينة تحديداً .

فإذا احتسبنـا هذا الخبر ضمن موقـف ابن عباس المعروف مـن الهجاء ، لم يزد ذلك إذن على كـونه تأكيداً على ذلك الموقف ، والتـزاماً لازباً بـه ، فهو لا يناقضه ، بل ينسجم معه ويدعمه . وقد رأينا أن ابن عبـاس ـ رضي الله عنه ـ كان من أكثر النـاس تقديراً للأضرار والمخاطـر التي يمكن أن يسببها الهجاء على الأفراد وعلى الأمة الجديدة كلها .

... أخيـــراً

إن علاقـة ابن عباس بـالشعر، هكذا، لم تنشأ استجـابة لأغـراض علمية بحتة فحسب، ولكنهـا، إلى جانب ذلك، بل ربما قبل ذلك، كانت عـلاقة ولع بهذا الفن في ذاته.

لا شك أن الشعر يشكل عنصراً أساساً في ثقافة ابن عباس، ولا شك أنه يمثل همـاً ثقافياً له مساحتـه المعتبرة في عقله ووجدانه: يستنشده، ويتابعه، ويتطلع إلى جديده. يحفظه، ويرويه ويقوِّمه، ويحكم فيه، بل إنه ليعد، بين معاصريه، «حجة» في مسـائله وشؤونه. لقد جعل ابن عبـاس للشعر «يومه الخاص»، ولقد ربطتـه بشعرائه صلات كـانت في أغلبها إيجابية ومتفـاعلة: فهو يتـدخل، ويحاور، ويناقش، ويأخذ، ويرفض، مستهـدياً في كل ذلك مرة بعلمه في الشعر، ومرة بأخلاق الدين الذي يعد ـ رضي الله عنه ـ أحد أبرز علمائه وفقهائه.

إن إمعان النظر في هذا الوجه من علاقة ابن عباس بالشعر يسهم لا شك في إلقاء مزيد من الضوء على الموقف الحقيقي للإسلام من الشعر. فالشعر في النتيجـة، كلام، مـا كـان منه حسن فهـو حسن، ومـا كـان منه قبيح فهـو قبيح[1]، ولقـد كان ابن عبـاس، إذن، يُقبل على جميع أغراض الشعـر دون

---

(١) انظر القرطبي، الجامع لأحكـام القرآن، ج١١، ص ٧٢١ ولفظه: «هو (أي الشعـر) كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح» وهو حديث شريـف. انظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٧، ص ١٢٢. ويقول: رواه أبو يعلى، وفيـه عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبـان. وثقــه رحيم وجماعة، وضعفـه ابن حصيـن وغيره، وبقية رجـاله رجال الصحيح. ويرد هذا الحـديث بلفظ آخـر في البخـاري: =

استثنـاء، ولكنـه حين يحس أن في ذلك مـا ينـاقض أهـداف الـدعـوة، أو يتعارض مع غـايات الدين الجديد، فـإنه لا يتردد في أن يرفضه، بل يـدينه، ويعاقب أصحابه أو منشئيـه.

= «إن الشعر بمنزلـة الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام». انظـر الأدب المفرد، ص ٢٢٣. انظر أيضاً: الألبـاني، سلسلـة الأحـاديث الصحيحـة، ج١، ص ٣٢١، والهيثمـي، مجمع الـزوائد، ج٧، ص١٢٢. ويقول: رواه الطبراني في الأوسط. وقال لا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلاّ بهذا الإسنـاد. وإسناده حسن. ومحقق الأدب المفـرد يقـول في الهامـش: «ليس في شيء من الكتب الستـة». وحسب ابن رشيق وغيره، فإن هـذا من أقـوال السيـدة عـائشة، انظـر العمـدة، ج١، ص ٢٧، والجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧١. أما ابن العربي وآخـرون فيرون أن القول السابق هو خلاصـة رأي الإمام الشافعي في الشعر، انظر أحكـام القرآن، ج٣، ص ١٤٢٧، والقرطبي، الجامع لأحكـام القـرآن، ج١٣، ص ١٥١، وهــذا الأخير (ج١١، ص ٢٧١) يعلق قـائلاً: «وأصحاب الشافعي يأثرون هذا الكـلام عن الشافعي، وأنه لم يتكلم به غيره، وكأنهم لم يقفوا على الأحاديث في ذلك».

الفصل الثالث

«التآخي»
في حالة
السيدة عائشة

إطار عام

يُعنى هذا الفصل بمعالجة نقطة أساسية في حياة السيدة عائشة العلمية، وهي المزاوجة، عندها ـ رضي الله عنها ـ بين قسمي الثقافة في عصرها: الأدبي والشرعي. إذ لم تصطدم هذه الفكرة بأية عوائق أو تناقضات تذكر. بل على العكس، فإن تلك المزاوجة كانت مفيدة ومثمرة. فالسيدة عائشة لها مكانتها الكبرى في الحديث والفقه والفتيا والتعليم والوعظ والسياسة والأمور العامة. وقد مكنتها من كل ذلك صلتها المتميزة الفريدة بالوحي والنبوة، فهي «الحبيبة» وهي التي تقدمت على جميع نساء الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الأمر، وفي كثير من الأمور الأخرى. وبقدر ما كانت السيدة عائشة ـ على هذا النحو ـ متقدمة ومتفوقة في «الشرعي»، فقد كانت كذلك، وبالحجم نفسه تقريباً، في «الأدبي» على الرغم من أن سمات الشرعي في حياتها، كانت بمقتضى ما وصلنا من أخبارها، كمًّا ونوعاً، أكثر وضوحاً من سمات الأدبي.

إن المشهود به عند المؤرخين والرواة وأهل الحديث، هو أن السيدة

عـائشـــة ـ رضي الله عنهـا ـ كـانت محيطـة بالكثيـــر من العلـوم والمعارف في عصرها ، ومنها بالتحديد أيام العرب وأنسابها وأشعارها .

إن هذا الفصل معني بكشف هـذا الجانب في حياة السيدة أم المؤمنين ، لا سيما الجزء المتعلق منه بـالشعر: مفتـاح علاقتها بهذا الفن ، مـوقعه عنـدها ، روايتها له ، تمثلها به ، صلتها المباشرة ببعض شعراء عصرها .

لقد كـانت متذوقة للشعـر، مهتمة بـه . لا بل إنها من أبرز حفاظـه . وهو يتـدخل في بعض مـواقفهـا ، شـاهداً وحكمـة ومثـالاً . وهي تقـر بأهميتـه ، وبـالمسـؤولية الجماهيريـة التي يضطلع بها . وهي تعترف بـالتأثير الـذي يتهيأ للشاعر، وبالمكانة التي يحتلها في مجتمعه .

مدخل

منهج وأهداف

لا شك أن شخصية السيدة عائشة - رضي الله عنها - من الشخصيات المثيرة للاهتمام في تاريخ الثقافة العربية، ليس فقط بحكم موقعها من الوحي والنبوة، ولكن أيضاً بالنظر إلى المكانة التي شغلتها في الفضاء الثقافي في عصرها. فهي لم تكن محدثة وفقيهة ومعلمة وواعظة فقط، بل كانت أيضاً من المشهود لهم بالفصاحة والبلاغة وتذوق الأدب، والإحاطة بالشعر، حفظاً ورواية واستشهاداً وتمثلاً. فأهل الحديث والمؤرخون وأصحاب الأدب يتفقون على أن علم السيدة عائشة بالشعر، واهتمامها به، لا يقلان كثيراً عما توليه - رضي الله عنها - للعلوم والمعارف الأخرى من رعاية، وعناية.

ولا ريب أن ذلك الوجه الأول (الشرعي) في ثقافة أم المؤمنين كان هو الذي يستأثر بالاهتمام الأكبر لدى الباحثين والدارسين، القدماء والمحدثين، ممن عنوا بحياة السيدة عائشة، مما أفضى بالضرورة إلى التغافل عن الجانب الأدبي عندها، وبالتالي الإثقال عليه. فقد ظلت - رضي الله عنها - عند هؤلاء جميعاً محسوبة على الشرعي، أكثر مما هي محسوبة على الأدبي.

إن من أهـدافنا الـرئيسة في هـذا الفصل، إذن، إلقاء الضـوء على الجانب الأدبي عنـد أم المؤمنين و إظهـــاره؛ لأن من الفـائدة استكمال جميع جـــوانب الصورة الثقـافية لشخصيـة كشخصية السيـدة عائشـة. وليس في علمنا أن أحداً قد تعرض لهذه المسألة قبلنا بمثل ما ستتعرض لها.

ذلك من جانب، أما من الجانب الآخر، فإن السيدة عائشة مثلها مثل ابن عبـاس، هي واحـدة من القليلين في عصرها الـذين زاوجـوا في ثقـافتهم بين العلم بالشرعي والإحاطة بالأدبي. فالتجربة، في ذاتها، هي تجربة غنية وثرة، إذ لا شك أن علمها بالشرعي قـد أسهم ـ عمومـاً ـ في تشكيل نوع علاقتها بالكـون والحياة والأشياء، كما سـاعد ـ خصوصـاً ـ في طبع ذائقتهـا الأدبية بطابعه.

هذه مسألة شغلت حيزها من تفكيرنا، فكان لا بد، في مثل هذه الحالة، من التعرض لموقع السيـدة على خريطة الثقـافة الـدينية الجديدة، وهـو موقع متقدم ومتفوق دون شك، فاقتصرنا على أن ننتقي من سجل حياتها، الحافل بالمكانـة والعلم، ما نعتقد أنه يخدم أطروحتنا في هـذا الفصل، فتناولنا عمق وصلابـة علاقتهـا بالـوحي والنبوة، ممـا مكنها من الـوصول إلى معلـومات لم تتيسر لأحـد سواهـا. وإلى جـانب إمكـانـاتها الذاتيـة الفطـريـة في الذكـاء والألمعية، والقدرة على الاستيعاب، والفهم والمقـارنة والاستقراء، استطاعت أن تكـون بمنزلـة رفيعـة في كل مـا له عـلاقـة بـالثقافـة الجديـدة، أو العلم الشرعي: الحديث والفقـه والفتيا، كما كـان لها تأثيرهـا المشهود في الأحـداث السياسية في عصرها، وفي الأمور العامة الأخرى.

كـان لا بـد من التعـرض لهذه المسألـة في دراستنـا هـذه لأن الحديث عن السيدة عـائشة مـرتبط، إذن، أشد الارتبـاط بالكشف عـن طبيعة عـلاقتها بالأدبي، ومـرتبط أيضاً بمـدى قوة وتأثير آرائهـا ومواقفهـا وأحكامهـا في هذا الجانب. بل إن الثقل الحقيقي لعـلاقة أم المؤمنين بالشعـر، والوزن الصحيح لآرائها ومواقفها وأحكـامها حوله، إنما تستمد ـ كلها ـ وجـاهتها من مكانتها هي من تـاريخ الوحي وعلم الرسالة.

لهذا كـان النظر إلى المزاوجة ـ عند السيدة عـائشة ـ بين الأدبـي والشرعـي (فكرة التآخي)، على هـذا المستوى تحديداً، هو الدافع الآخـر الذي شجعنا على المضي في هذا البحث.

ففضـلاً عما تتركـه تلك المزاوجـة من تـأثير واضـح على الذائقـة والرؤيـة والموقف ـ كما ألمحنا ـ فإنها تضيف إضـاءة أخرى إلى موقف الإسلام في مجمله من الثقافة والإبداع عموماً، ومن الشعر والشعراء خصوصاً.

لا بد أن نتعـرض كذلك إلى مكـانة السيدة في الفصـاحة والبـلاغة، ليس فقط من أجل الكشف عن حجم ملكاتها و إمكاناتها في هذا الجانب، ولكن أيضاً لئلا تبدو علاقتها بالشعر، وانتقـاؤها فيه، وحكمها عليه، أموراً قادمة من خـارج فضائه العـام (الفصاحـة والبـلاغة)، بل تكـون، كما هو الـواقع الصحيح، نابعة من عمق ذلك الفضاء، أو سابحة في بحبوحته.

وفي سبيل البحث في القضايـا المتعلقة بالشعـر خصوصاً سنتنـاول كذلك مـوقع الشعر عنـد السيدة. ثم صـلاتها المبـاشرة ببعض شعراء عصرهـا. ثم روايتها الشعر، وتمثلها به. ثم مفتاح علاقتها بهذا الفن.

هناك بعض الصعوبات التي تعترض من يعنى بالبحث في موضوع كهذا، وسنلمح إليها في خاتمة هذا الفصل.

لماذا عائشة؟

أولاً: صلتها بتراث العرب

إن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قبل أن تأتي إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وقبل أن تأخذ منه ما أخذت من فقه الشرع وعلومه ومعارفه، كانت في بيت أبي بكر الصديق، حيث ولدت، وتربت ونشأت نشأتها الأولى.

ولقد كان والدها ـ رضي الله عنه ـ إلى جانب منزلته في الإسلام، ومعرفته العميقة بالوحي، على نصيب معتبر من المعارف الأخرى، ذات القيمة في عصره كأيام العرب، وأنسابها، وأشعارها[1].

---

(١) كان من الثابت معرفة أبي بكر بأيام العرب وإحاطته بأنسابها، لا سيما أنساب قريش. انظر السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٤٢. والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٤، ص ٢١٣٢، القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص ٣٠ وابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤، ص ١٣٢. ومحمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، ص ٢٩. وعن الرسول ﷺ أنه قال لحسان: «لا تعجل فإن =

ومهما قيل حول صغر سن عائشة، حين غادرت منزل والدها لتلتحق بزوجها النبي الكريم، فإن من الصعب جداً، بل من غير الموضوعي، أن نغفل أو نستبعد تأثيرات أو مكتسبات النشأة الأولى. فلا نظن، تأسيساً عليه، إلاّ أن عائشة قد أخذت عن أبيها بعض اهتمامه بتراث العرب، ومن ذلك الشعر. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فمن أين لها، وهي الصبية الصغيرة، أن تنمي مثل ذلك الاهتمام، أو تشحذه، أو تغذيه؟ إن الوضع في بيت النبوة كان مختلفاً إلى حد بعيد، فالغلبة هناك للوحي وعلومه. ولا نستطيع أن نتصور أنها كانت تأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم الشعر أيضاً.

إنها في بيت أبي بكر، بالأحرى، على ذلك تربت ونشأت. ثم كان لا بد لها أن تستقر، ويكتمل نضجها العقلي والعلمي في بيت النبوة، ومنزل الوحي بعد ذلك.

لقد ظلت الأبصار تتطلع إلى عائشة لما تم لها من المكانة الكبيرة في العلم والأدب والدين[1].

= أبا بكر أعلم قريش بأنسابها. . الحديث» انظر الجماعيلي، أحاديث الشعر، ص ٣٨. أمّا أشعار العرب، فهو بالضرورة، من العليمين بها ما دام يهتم بأيام العرب والأحساب والأنساب. وقد روي عنه ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في المناسبات بصحة ما يتمثل به من أشعار. انظر مثلاً ابن هشام، السيرة، ج٢، ص ٤٩٤. وأبا الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج١٤، ص ٣٠٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٥، ص ٥١، وابن العربي، أحكام القرآن، ج٤، ص ١٦٠٢. والرازي، مفاتيح الغيب، ج٥، ص ٣٣١.

(١) الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٥١.

ثانياً: صلتها بالوحي

عائشة بنت أبي بكر الصديق، لم تكن مجرد امرأة توافرت لها فرص التثقُّف في معارف عصرها، فأحسنت استغلالها، فتقدمت بذلك على من سواها من النساء. لقد كانت ـ رضي الله عنها ـ أكثر من ذلك. إذْ استأثرت بمعلومات لم يعرفها، أو لم يدركها، أحد سواها، سواء من الرجال أو النساء.

فالصلة بمصادر تلك المعلومات (الوحي والنبوة) تميزت فيها عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن كل مَن عداها من الأقربين أو المقربين، حتى لو كان المقصود نساء النبي صلى الله عليه وسلم أنفسهن، من أمهات المؤمنين الأخريات. فعائشة «لها خصائص كثيرة لم يشاركها فيها أحد من أزواجه»[1].

ولهذا فقد خلص الزهري إلى النتيجة التالية: «لو جمع علم عائشة إلى علم جميع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وعلم جميع النساء لكان علم

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٣٧. وأزواجه صلى الله عليه وسلم هن أفضل النساء عدا فاطمة، فإذا سلمنا بالخلاف في فاطمة وعائشة، تبقى أفضلية فاطمة على بقية أزواج النبي أمراً لا خلاف فيه عند أهل السنة إلاّ ابن حزم. وقد قال الله تعالى: **﴿يا نساء النبي لستن كأحدٍ من النساء﴾**، وإذا كان المقصود في الأصل اختصاصهن بتأكيد الحجاب، فإن الآية لا تخلو من معنى تقديمهن على من سواهن. وقد أنزل الله على نبيه: **﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾** فصرن بهذا النص أمهات لكل من كان مؤمناً على الإطلاق، «وأصبح الخلفاء من بعده يحترمونهن احترامهم لأمهاتهم، حتى صار أبو بكر نفسه ينادي بنته السيدة عائشة: يا أمّه». وانظر في هذا سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٨٢. وكان عمر بن الخطاب يقدمهن على نفسه في فرض العطاء ويقول: «أضع نفسي حيث وضعها الله وأبدأ بآل رسول الله صلى الله عليه وسلم». انظر الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٩٦. كما أن الإمام ابن حزم الظاهري قد ألف رسالة في المفاضلة بين الصحابة ذهب فيها إلى «أن أزواج النبي صلوات الله عليه أفضل الخلائق بعد الملائكة والنبيين». انظر الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ١٠٥.

عائشة أفضل» (١). وذلك إنما حصل نتيجة لخصوصية الصلة التي تفردت بها عائشة دون كل من سواها.

ولقد تتعدد الأحاديث في كتب الصحاح في فضل عائشة ـ رضي الله عنها (٢) وفي قربها من فؤاد النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتصاقها به.

وكثير من أهل السنة فضل عائشة على سائر نساء العالمين(٣). واحتج من فضلها بتأثيرها في آخر الإسلام «فلها من التفقه في الدين، وتبليغه إلى الأمة، وانتفاع بنيها بما أدت إليهم من العلم، ما ليس لغيرها» (٤).

---

(١) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥، الزركشي، الإجابة، ص ٤٩، وفي الهيثمي، مجمع الزوائد (ج٩، حتى ٢٤٣)، حديث للرسول صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى. انظر ج٩، ص ٢٤٣. وعند الزركشي والهيثمي لا يرد ذكر أزواج النبي.

(٢) انظر، على سبيل المثال، البخاري، الجامع الصحيح، ج٢، ص ٦٢٥. وانظر أيضاً «خصائصها الأربعين» في الزركشي، الإجابة، ص ٣٨ وما بعدها.

(٣) الزركشي، الإجابة، ص ٥٦. وبعض أهل السنة على تفضيل فاطمة ثم خديجة ثم عائشة، انظر ابن حجر، فتح الباري تحقيق بإشراف عبد العزيز بن باز، ج٧، ص ١٠٩. يقول: «وقيل انعقد الإجماع على أفضلية فاطمة، وبقي الخلاف بين عائشة وخديجة»، ونقل عن السبكي الكبير: «الذي ندين الله به أن فاطمة أفضل ثم خديجة ثم عائشة، والخلاف شهير، ولكن الحق أحق أن يتبع». وقال ابن تيمية: «جهات الفضل بين خديجة وعائشة متقاربة». وقال ابن القيم: «إن أريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله، فذاك أمر لا يطلع عليه (. . .) وإن أريد كثرة العلم، فعائشة لا محالة، وإن أريد شرف الأصل ففاطمة لا محالة، وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها، وإن أريد شرف السيادة، فقد ثبت النص لفاطمة وحدها».

(٤) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧.

قال السهيلي: «وأصح ما روي في فضلها على النساء حديث: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»[1].

إنها «أم المؤمنين» زوج رسول الله. وإنَّ لها حق الصحبة له كسائر الصحابة، إلا أن لها من الاختصاص في الصحبة، ووكيد الملازمة له عليه السلام، ولطف المنزلة معه، والقرب منه، والحظوة لديه، ما ليس لأحد غيرها، فهي الأعلى درجة. ولقد أقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر. وتوفي عليه الصلاة والسلام وهي ابنة ثماني عشرة سنة[2].

لقد حفلت سنوات إقامتها معه بالحب الذي لا يشترك معها في قدره أحد. وقد كان، لهذا السبب ولغيره، حفياً بها، كثير الاهتمام بتعليمها وإرشادها[3].

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧، وانظر الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٣، وابن حجر، التهذيب، ج٢، ص ٤٣٥، وفتح الباري، ج٧، ص ١٠٦، الترمذي، السنن، رقم ٣٨٧٦، ومسلم، الصحيح، ج٧، ص ١٣٨، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ص ١٠.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٣٢. وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي تزوجها وهي ابنة ست، وأدخلت عليه وهي ابنة تسع، ومكثت عنده تسعاً. انظر المحب الطبري، السمط الثمين ص ٥٨. وانظر البخاري، الصحيح، ج٤، ص ٩. وأبا داود، السنن «كتاب الأدب» رقم ٤٩٣٣، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ص ٩. ويذكر الذهبي، في تذكرة الحفاظ (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ج١، ص ٢٧ أن النبي صلى الله عليه وسلم بنى بها في شوال، بعد وقعة بدر فأقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر. ويذكر (ج١، ص ٢٩) أنها توفيت سنة سبع وخمسين، وقيل في سنة ثمان وخمسين، وابن حجر في التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥ لا يذكر إلاّ التاريخ الأخير في رمضان.

(٣) طهماز، عبد الحميد، السيدة عائشة، ص ١٧٧.

فعن أنس قال: أول حب كان في الإسلام حب النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها [1].

وعن عمرو بن العاص: «أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي الناس أحب إليك يا رسول الله؟ قال: عائشة. قال: من الرجال؟ قال: أبوها. قال: ثم من؟ قال: عمر» أخرجاه، وأحمد، والترمذي. وقال: حديث حسن[2].

وروي أن أم سلمة سمعت الصرخة على عائشة، فأرسلت جاريتها: انظري ما صنعت، فجاءت فقالت: قد قضت. فقالت: يرحمها الله والذي نفسي بيده لقد كانت أحب الناس كلهم إلى رسول الله إلا أبوها [3].

وعن عائشة أنه كان يشبه حبه لها بعقدة الحبل، فكنت أقول له: «كيف العقدة يا رسول الله؟ قالت: فيقول: هي على حالها» [4].

لا، بل إن السيدة عائشة هي زوجه في الجنة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «يا عائشة إنه ليهوّن عليَّ الموت أني رأيتك زوجتي في الجنة». أخرجه الحافظ أبو الحسن الخلعي والحافظ الدمشقي، ولفظه: «ما أبالي بالموت منذ علمت أنك زوجتي في الجنة» [5].

---

(١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ٤٤.

(٢) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٦٢. والزركشي، الإجابة، ص ٤٤. ابن حجر، التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥. ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ص ١٠.

(٣) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ٤٤.

(٤) انظر الزركشي، الإجابة، ص ١٨، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ص ٤٤.

(٥) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٥٩، وانظر أحاديث أخرى في الزركشي، الإجابة، ص ٦٢.

وروي أن رجلاً وقع في عائشة فقال عمار: «اسكت مقبوحاً منبوحاً، أتقع في حبيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنها لزوجته في الجنة» (١).

وأبلغ من ذلك، وأكثر قرباً من اهتمامنا هنا، أن الوحي كان ينزل في بيتها، فلم يكن لينزل وهو في لحاف امرأة من نسائه غيرها. أخرجه البخاري في المناقب، ورواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه بلفظ: «ما نزل الوحي عليَّ وأنا في بيت امرأة من نسائي غير عائشة» (٢).

لقد كانت تتوافر لعائشة إذن كل الشروط التي من شأنها أن تجعلها، من دون من عداها، متميزة في ثقافتها، لا سيما الدينية. فهي من جانب، الأكثر قرباً من الوحي، والأكثر قرباً من روح الرسول وقلبه وتفكيره. وهي من جانب آخر، تُعدّ بحق أكثر الصحابة تلقياً مباشراً منه ﷺ. إذ تمتاز عن غيرها، بأن معظم الأحاديث التي روتها قد تلقتها مباشرة من صاحب الوحي، أما غيرها من الصحابة، فقد روى بعضهم عن بعض كثيراً من الأحاديث، وقلّ أن روت السيدة عن غير النبي صلى الله عليه وسلم(٣).

إن السيدة، إذن، لم تكن مجرد واحدة من زوجات النبي فحسب، بل كانت، فوق ذلك، الزوجة الأكثر حظوة عنده، والأكثر قرباً منه.

---

(١) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ٤٤. الزركشي، الإجابة، ص، ص ٦ و٥٢.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٤٨، وانظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ٧٠، وانظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤١، وابن حجر، فتح الباري، ج٧، ص ١٠٧، وابن الجوزي، صفوة الصفوة، ج٢، ص ١٢. وفي رواية قالت عائشة: «نزلت هذه الآية ﴿**إنك لا تهدي من أحببت...**﴾ **الآية** (سورة القصص، الآية ٥٦) على رسول الله ﷺ وأنا معه في اللحاف. ونزل عليه أكثر القرآن نهاراً». انظر الزركشي، البرهان، ج١، ص ١٩٨.

(٣) قارن: طهماز، عبد الحميد محمود، السيدة عائشة، ط٤، ص ١٨٧.

وهي، بنـاء عليه، لم تكن، بما توافـر لها من تلك الفـرص، مجرد مطلعة، اطلاعاً عابراً، على معارف عصرها الجديدة، بل كانت، أهم من ذلك، على عـلاقة خـاصة ومتميـزة، وربما متفـردة، بتلك المعارف، التي هي الإسـلام عقيدة وفكراً ونظامـاً. الإسلام الذي جاء يبلغه للناس زوجهـا وحبيبها محمد ابن عبـد الله. فهي المرأة التي «كتبت لها الرعـاية في دين من الأديـان، والتي اشتركت في سيرة النبي المرسل بذلك الدين»(١).

وهي التي ظلت تورد على الرسـول صلى الله عليه وسلم من الأسئلة في كل ما يمـر بها من موضوعـات: في الفقه، والقرآن، والأخبار، والمغيبـات وأمور الآخرة، وفيما يعرض لها من أحداث وخطوب.

وبعد وفاة النبي كـان علم عائشة قد بلغ ذروة الإحـاطة والنضج في كل ما اتصل بالدين (٢).

ثالثاً: مكانتها في السياسة والأمور العامة

فمن بين نساء عصرها كانت السيدة عـائشة الألمع اجتماعياً وسياسياً. فقد خاضت ـ رضـي الله عنهـا ـ السياسـة، واقتحمت الأمـور العامة، وأوغلت فيها أيمـا إيغـال(٣). وأما غيرها من نســاء النبي، فلم يكنَّ كذلك. بل إن

---

(١) العقاد، عباس محمود، عائشة، ص ١٩.

(٢) الزركشي، الإجابة (مقدمة المحقق)، ص ٤.

(٣) قام سعيد الأفغـاني منذ أكثر من ثلاثين عامـاً بإخراج كتاب تناول فيـه الجانب السياسي من حياة السيدة عـائشة. هو «عـائشة والسياسـة» صدر عن «لجنـة التأليف والترجمة والنشر» بالقاهـرة عام ١٩٤٧م. «وقد أتى فيه بـالكثير الطيب، ولكن الكتاب لـم يخل ـ كما يقـول عبد الحميد طهماز ـ من بعض التهم الظالمة التي وجهها المؤلف للسيدة» طهماز، السيدة عائشة، ص ٣٧.

أم سلمة قد أنكرت عليها هذا الخوض. أما البواقي فقد اعتزلن السياسة ـ أصلاً ـ سلباً وإيجاباً، واشتغلن بعبادتهن[1].

ولعل من أخطر ما واجه الخليفة الرابع من أمره، كون عائشة أضحت خصماً له. ولولا أنها خرجت عليه ما استجابت الجماهير لطلحة والزبير، فإنهما لم يصنعا ما صنعا يوم الجمل إلاّ بعائشة. لقد زعزعت ـ رضي الله عنها ـ بناء خلافته بما لها من نفوذ في نفوس الجماهير[2].

ومكانتها في مجتمعها لا ينكرها أحد، بل يعترف بها الجميع. ففي البخاري «أن مروان بن الحكم كان على الحجاز، فخطب يذكر يزيد، لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ شيئاً، فقال: خذوه.. فدخل بيت عائشة فلم يقدروا له» أخرجه البخاري[3].

إن السيدة عائشة، بكل المقاييس السابقة الذكر، هي أحد الشهود الأقوياء على عصرها، فكراً وتاريخاً وحضارة. ولا يمكن أن نغفل لحظة عن أن عصرها ذاك كان عصر التأسيس لحضارة الإسلام وتاريخه وفكره. ومن هنا تأتي الأهمية الكبرى لأحداثه وشواهده وشخوصه.

---

(١) الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٩٥.

(٢) سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ١٠٤. ولقد ندمت عائشة على خروجها، وانتهى تأثيرها بانتهاء معركة الجمل، واستمرت خلافة علي، وبايعه الناس كلهم إلاّ أهل الشام، فكانت تجبى الأموال، وترسل البعوث إلى الثغور، ويقاوم الخوارج.

(٣) انظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

ولعل من الأمور المثيرة أو اللافتة عـلاقة الإسلام بالإبداع ، لا سيما في مجال الشعر، الشكل القولي المنفرد عند العرب في تلك الأحقاب .

ولا شك أن الباحث سيجد نفسه ، من هذا المنطلق ، وحين يكون الموضوع هو موضوع السيدة عائشة ، أمام شخصية غير عادية ، وذلك بحكم موقعها من الـوحي ، وبحكم صلتها الـوثيقة بتراث العـرب ، وبحكم مكانتهـا فوق الخريطة الاجتماعية والسياسية في عصرها .

مصادر ثقافتها

لو أردنا، في حالة السيدة عائشة، حصر مصادر الحس الثقافي، وعناصر تكوينه، والوعي به، لأمكن بسهولة أن نقصر الحديث على قناتين رئيستين:

الأولى ذاتية: وتتمثل في ذكائها، ومواهبها، واستعداداتها الفطرية في الفصاحة والبلاغة، والتذوق، والمقارنة، والاستقراء.

أما الثانية فخارجية: إذ توافر للسيدة مصدران أساسان مهمان، هما من أغنى المصادر وأثراها:

- والدها (الشعر والأنساب).
- النبي صلى الله عليه وسلم (الوحي).

وعليه فقد كانت - رضي الله عنها - المحدثة والفقيهة والمعلمة والمفتية والواعظة، كما كانت من الضليعين في الإحاطة بالأنساب، وفي معرفة الشعر، الذي كان بلا منازع، رأس الفصاحة، وعنوان الثقافة في عصرها، بعد القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

قال علي بن مسهر، أخبرنا هشام عن أبيه قال: «ما رأيت أحداً من الناس أعلم بـالقرآن، ولا بفـريضة، ولا بحـلال وحـرام، ولا بشعر، ولا بحـديث العرب، ولا النسب من عائشة ـ رضي الله عنها»[1].

إن من الضروري أن نلمح إلى موقع السيدة من الفصـاحة والبلاغة، وهما (إن صح أن نفرق بينهما) من أشد الأمـور صلة بالذائقـة الأدبية، ومن أقربها تمهيداً لعـلاقة أم المؤمنين بأقـوال الفصحاء والبلغـاء، وفي مقدمتهم، حتماً، الشعراء. كما أن من الضروري أن نعـرض بعد ذلك، إلى بعض مـلامح علم السيـدة «الشرعي»؛ لأنـه أسـاس في ثقـافتهـا، ولأنـه سيلقي بظـلالـه على أفكـارها ورؤيتهـا، ولأنه سيفضي إلى تحديـد حجم أهمية مـواقفها من حيـاة عصرها بعامة، ومن مسألة الشعر بشكل خاص.

فالاطلاع على مصادر ثقـافة السيدة عائشة أمر غـاية في أهميته، وذلك لما يمكن أن يقـدمه من إسهـام بيّن في تحديد أهميـة مـواقفها وآرائهـا من ثقافـة عصرها، ومن موضوع بحثنا هذا على وجه الخصوص.

فصاحتها وبلاغتها

لقد شهـد للسيدة عائشة من لقيهـا من أهل عصرها بالفصاحـة. بل لقد كانوا يقـدمونها في ذلك على من سواها. فلا نعدم أن نجـد رجلاً كموسى بن طلحة، لا يستثنـي أحداً وهو يشهـد لها بأنها الأفصح، إذ يقول: «مـا رأيت أحداً أفصح من عائشة» أخرجه الترمذي وقال: «حسن صحيح غريب»[2].

---

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٢٨.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥٠.

ومهما أفضى إليـه تحليل هذه العبـارة، ضمن سياقهـا المجازي والبـلاغي العام، من حثّ على عدم الأخذ بحرفيتها بالضرورة، إلا أنها تنسجم تماماً مع ما هو معروف عن السيدة عائشة من حيـازتها مكاناً متقدماً جداً بين فصحاء عصرهـا. إذ يحق القول بأنـه ما من أحـد استمع إلى السيدة عـائشة، أو قـرأ كلامها، إلاَّ وبهرته فصاحتُها، وأخذت بلبّه بلاغتها.

وهذا معاويـة بن أبي سفيان، وهو نفسه أحد فصحـاء العرب وبلغائهم، وكـان قد التقى السيـدة، ثم خرج عنهـا يتكئ على عبدهـا ذكوان، يقـول: «والله ما سمعت قط أبلغ من عائشة، ليس رسول الله»[1].

وفي رواية أنه كان يقول: «والله ما هبت الكلام عند أحد هيبتي عند عائشة ومـا سمعت كـلامهـا إلاّ ذكرت كـلام رسـول الله صلى الله عليـه وسلم» رواه الطبرانـي[2].

وفي روايـة أخرى أنـه قال: «والله مـا رأيت خطيبـاً قط أبلغ ولا أفصح ولا أفطن من عائشة» رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح[3].

وعن موسى بن طلحـة قال: «ما رأيت أحداً كان أفصـح من عائشة رضي الله عنها» رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح[4].

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء. نقله طهماز، السيدة عائشة، ص ٢٢١.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٣.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٣.

(٤) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٣.

ويؤكد هذا أيضاً الأحنف بن قيس الذي يقدمها، دون أي تحفظ، على فضلاء الصحابة، ورجال الدولة والخلافة، إذ يقول: «سمعت خطبة أبي بكر الصديق[1] وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - والخلفاء هلم جرا إلى يومي هذا، فما سمعت الكلام من فم مخلوق أفخم ولا أحسن منه من في (أي فم) عائشة رضي الله عنها أخرجه الحاكم في مستدركه.

وساق أبو الفرج في التبصرة كلاماً طويلاً لها موشحاً بغرائب اللغة والفصاحة[2].

وهي - رضي الله عنها - لشدة اهتمامها باستقامة اللسان، وقوة البيان، ولأنها، كما هو دأب أهل زمانها، تجد في تعثر اللغة على لسان المتكلم منقصة، تخلّ بالوقار، وتطعن الهيبة، فقد عُرف عنها أنها تغضب أشد الغضب، إذا سمعت أحداً يلحن في كلامه. فهي لا تتورع عن زجره، ولا تتردد في تأنيبه. فيبلغ بها الضيق باللحن حدّ الأذى، فلا تحتمله نفسها، ولا تتقبّله ذائقتها. وهذا موقف لا يتيحه لها إلا منزلة رفيعة في الفصاحة، وإلا مكانة مرموقة فوق عرش اللغة والذرابة.

فقد قال ابن أبي عتيق: تحدثت أنا والقاسم عند عائشة حديثاً، وكان القاسم رجلاً لحانة، وكان لأم ولد، فقالت له عائشة: ما لك لا تتحدث كما

---

(1) وفي ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج1، ص 191 ما يفيد بأن الأحنف روى عن عمر وعلي وعثمان وسعد وابن مسعود وأبي ذر وغيرهم، ولم يذكر أبا بكر.

(2) الزركشي، الإجابة، ص 50، وانظر أيضاً الحاكم في المستدرك، نقله طهماز، السيدة عائشة، ص 221، وانظر كذلك ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج2، ص 24.

يتحدث ابن أخي؟ أما أني قد علمت من أتيت، هذا أدبته أمه وأنت أدبتك أمك. قال: فغضب القاسم وأضب عليها ـ أي حقد ـ فلما رأى مائدة عائشة قد أُتي بها قام، قالت: أين؟ قال: أصلي. قالت: اجلس غُدَرُ، إني سمعت رسول الله صلى عليه وسلم يقول: «لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافعه الأخبثان» (١).

فهذه حضرة من حضرات العلم والحوار، تفضي إلى تصور معقول عن مكانة السيدة عائشة في مجتمعها، وهي تلاحظ، وتؤاخذ، وتعلِّم. بل أكثر من هذا، فهي تطرح نفسها نموذجاً للمرأة المعتدة بالفصاحة وباستقامة اللسان.

أما البلاغة (برغم تداخلها في ثقافتنا التقليدية مع الفصاحة)، فإن حواراً كالذي دار بين معاوية بن أبي سفيان وزياد بن أبيه يعود فيؤكدها لأم المؤمنين، بغض النظر عن كل ما يمكن أن نتصوره مما يكنّه معاوية من عواطف خاصة تجاه عائشة، لا سيما لقاء موقفها السياسي من علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فلقد قال زياد بن أبيه في عائشة لما سأله معاوية وعزم عليه: «أي الناس أبلغ؟ قال: إذا عزمت عليَّ عائشة فقال معاوية: ما فتحت باباً قط تريد أن تغلقه إلا أغلقته، ولا أغلقت باباً قط تريد أن تفتحه إلا فتحته» (٢).

---

(١) أخرجه مسلم، انظر طهماز، السيدة عائشة، ص ٢٢٦.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ص ٢٦.

والشهادة التي تضمنها هذا الحوار تُقْرأ قيمتهـا، وتقاس أهميتها، من عدة وجوه:

ـ العلاقة بين زياد ومعاوية قبل الخلافة وبعد الخلافة.

ـ مكانة معاوية في الفضاء الثقافي لذلك العصر.

ـ ثـم، أخيــراً، ذكاء الرجل ودهـاؤه وحنكته وأهمية مـوقعيه الاجتمـاعي والسياسي.

ولا شك أن مسألة البلاغـة والفصاحة هذه، هي الأكثر ارتباطـاً بموضوع علاقة السيـدة عائشة بآداب عصرها، (الشعـر على وجه الخصوص)، فكلما راق الحديث عن هذه المسألة، كلما قفـز الشعر إلى مقدمة الـرؤية، أي يكون في أول التداعيات التي يحرضها ذلك الحديث. ومـا هذا إلاّ لما كان للخطاب الشعـري من تسيــد واضح وصريح على كل مـا ســواه من أجنـاس الأدب الأخرى الماثلة (الخطابة والأمثال) بل إن الشعـر هو الخطاب المتفرد بالوجدان العربي منذ الجاهلية.

ومهما قيل من أن الفصـاحة أو البـلاغة فطرة ومـوهبة، فإنـه من الملح أن تـدعم بروافـد ثقـافية أخرى من شـأنها أن تزيدهـا ثبـاتاً وألقـاً. ومن تلك الروافد، في حالتنا هنا، الشعـر، ولكن منها أيضاً أدوات ثقافية أخرى، يأتي في مقدمتهـا القرآن، ومـا تطلبه من علـوم ومعارف، ثـم السنة الشريفـة وما استدرجته من قيم ثقـافية جديدة. وهـذا ـ كمـا سيتضح معنـا أكثر فأكثر ـ ما حدث فعلاً بالنسبة لأم المؤمنين، زوج الـرسول وبنت خليفة الرسول. فقد صقل مـواهبها، وشحـذ ملكـاتها ما نهلتـه من تلك الينـابيع الثرة مجتمعـة،

فكـانت بذلك الأبلغ والأفصح، وكـانت لـذلك إحدى القـدرات المعتبرة في الفهم والاستيعاب والمقارنة والاستنتاج.

وحيث إن موضـوع الشعر سيحتاج إلى شيء من التفصيل، فإنـه يحسن بنا أن نبحث قبلـه بعض مصادر ثقـافة السيـدة عائشـة الأخرى ممـا سيزيـد في إضاءة الأفكار السابقة المتعلقة بطبيعة تكوين السيدة، ومما سيخدم بعض ما نتوخى من غايات ستتبلور فيما سيأتي من سطور.

الحـديث

«المحدِّثة».. هي أبرز الصفات العلميـة للسيدة عائشة، و«الحديث» هو المحور الرئيس في ثقافتها. فلقد انصب اهتمامها ـ رضي الله عنها ـ على العناية بأقـوال زوجها المصطفى صلى الله عليـه وسلم وأفعـاله. ومكـانها من حياتـه وقلبه كان يتيح لها، في هذا الصدد، ما لم يتحه لغيرها من أصفيائه وأقربائه. هـذا فضلاً عن أنها، بمقتضى تكـوينها العقلي، وتهيئهـا الثقافي، لا بـد أن تكـون مأخوذة بكل مـا هـو وثيق العلاقـة بـالتحولات التي كـانت تجري في محيطهـا ومجتمعها، تلك التحـولات التي يحققهـا الدين الجديـد. وما أقـوال الـرسـول صلى الله عليـه وسلم وأفعـالـه إلاّ ركيـزة أسـاسيـة من ركـائز تلك التحــولات. فهـــو «لا ينطق عن الهوى»، وكـل مـــا يلقيـــه من تعليمات وتوجيهات، وكل مـا يسنّه من تصرفـات وسلوكيـات ومواقف، إنما هي جزء رئيس من هذا الدين.

«ولم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم امـرأة أكثر منها. ونقل الماوردي في

الأقضية من الحاوي عن أبي حنيفة : «أنه لا ينقل من أحاديث النساء إلاّ ما روته عائشة وأم سلمة»[1].

لا، بل إن السيدة عائشة على هذا، تعد من كبار حُفاظ السنة من الصحابة. وهي تأتي في المرتبة الخامسة في حفظ الحديث وروايته.

وهي لم يسبقها في ذلك من الصحابة سوى أربعة رجال، ليس بينهم امرأة واحدة، وهم: أبو هريرة وابن عمر وأنس بن مالك وابن عباس رضي الله عنهم «وتمتاز السيدة عنهم بأن معظم الأحاديث التي روتها قد تلقتها مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، أما غيرها من رواة الصحابة فقد روى بعضهم عن بعض كثيراً من الأحاديث، وقلّ أن روت السيدة عن غير النبي صلى الله عليه وسلم، فهي تعد بحق أكثر الصحابة تلقياً من النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك انفردت برواية أحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يروها عنه غيرها بينما اشترك رواة الصحابة في رواية أحاديث كثيرة عنه صلى الله عليه وسلم»[2].

وهي تتميز عمن سواها من الصحابة من رواة الحديث في أن هؤلاء قد يخطئون في الرواية، وكثيراً ما يرجع ذلك الخطأ إلى أنهم حضروا آخر الحديث وفاتهم أوله. والسيدة حين تستدرك عليهم ترى صحة النظر، وصواب النقد، وحضور الحفظ، وجودة النقاش[3].

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥٦.

(٢) طهماز، السيدة عائشة، ص ١٨٧.

(٣) قارن: الزركشي، الإجابة، ص ٥.

وهذا يعود حتماً إلى علاقتها الخاصة المتميـزة بالنبي نفسه، وهو يعود أيضاً إلى طبيعـة شخصيتهـا، إذ يصبح الهمّ الثقـافي جـزءاً من تلك الشخصيـة. فالسيدة لم تكن زوجة فحسب، بل إضافة إلى ذلك كانت شاهدة متميزة على عصرها، وكانت عنصراً مهماً في حركة مجتمعها.

ولقد أخرج ابن سعد عن محمـود بن لبيد قال: «كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً ولا مثلاً لعائشة وأم سلمة».

«وكان الأكـابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، عمر وعثمان بعده، يرسلان إليها فيسألانها عن السنن» (1).

وهذا أبو موسى يقول: «ما أشكل علينا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث قط، فسألنا عائشة، إلاّ وجدنا عندها منه علماً»(2).

وهي بمقتضى قـول أبي مـوسى هـذا تمثِّل، بين أهل زمانها، «مـرجعيـة» معتبرة في السنة المطهـرة، بحيث تتقدم على كثيرين غيرها. وهـذا أمر يسري حتى على أصحاب رسول الله الذين عكفوا على الثقافة النبوية، وجعلوا منها ومن مصادر الدين الأخرى اهتمامهم الأول. إن هـؤلاء ليعطون السيدة عائشة مكانها في التقدم على غيرهـا. ولا يترددون أبداً في سؤالها عما يشكل عليهم في هذا الحقل الخصب من حقول المعرفة الجديدة.

---

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢. ص ٣٧٥. نقله طهماز، السيدة عائشة، ص ٩٢.

(2) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٩، الـزركشي، الإجابـة، ص ٥١. (أخرجـه الترمذي وقال حسن صحيح)، ابن الجوزي، صفـة الصفوة، ج٢، ص ٢٤. وفي تذكرة الحفـاظ للذهبي (ج١، ص ٢٨) «روى أبـو بردة بن أبي مـوسى عن أبيـه». وانظر أيضـاً: ابن حجر، التهـذيب، ج١٢، ص ٢٣٥.

قال الحافظ أبو حفص عمر بن عبد المجيد القرشي الميائشي: «اشتمل كتاب البخاري ومسلم على ألف حديث ومائتي حديث من الأحكام، فروت عائشة من جملة الكتابين مائتين ونيفا وتسعين حديثاً، لم يخرج عن الأحكام منها إلاّ يسير»[1].

وقال أبو حفص: «وروينا بسندنا عن بقي بن مخلد رضي الله عنه: أن عائشة روت ألفين ومائتي حديث وعشرة أحاديث، والذين رووا الألوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة: أبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وأنس ابن مالك، وعائشة رضي الله عنها»[2].

أما عدّة من روى عن السيدة، فقد بلغوا نحو المائتين. وخير ما يصور مكانتها، سمو نفوس الرواة إلى شرف الأخذ عنها حتى استسهل بعضهم الكذب ليعد في جملة الرواة عنها[3].

الفقه والفتوى

وعلم عائشة بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بد أن يأتي مقروناً بعلمها العظيم في فروع الشرع الأخرى. وهذا حق يقر به لها كل من لقيها، أو اختبر حجم ثروتها العلمية.

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥٢.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥٢.

(٣) سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ١٠٢.

فأبو سلمة بن عبد الرحمن يتحدث عن أم المؤمنين هكذا: «ما رأيت أحداً أعلم بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه في رأي إن احتيج إليه، ولا أعلم بآية فيما نزلت، ولا فريضة من عائشة» [1].

وقال عطاء بن أبي رباح «كانت عائشة أفقه الناس، وأعلم الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة» [2].

وفي «تهذيب التهذيب» [3]، أنها كانت تكنى «أم عبد الله الفقيهة».

وعن مسروق «كان يحلف بالله: لقد رأيت الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألون عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن الفرائض»، أخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) [4].

ويروى عن قبيصة بن ذؤيب قال: «كانت عائشة أعلم الناس يسألها أكابر الصحابة» [5].

وعليه فإنه لا يجب أن تؤخذ معرفة السيدة عائشة بالسنة في معزل عن علاقة السنة نفسها بعلوم الشرع الأخرى. فالسياق الصحيح الذي يجب أن تندرج فيه معرفة السيدة عائشة بالسنة، هو السياق الذي ينتظم جميع عناصر

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ج٢، ص ٣٧٥ نقله طهماز، السيدة عائشة، ص ١٩٢.
(٢) ابن حجر، التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥.
(٣) ابن حجر، التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥.
(٤) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١٠، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ص ٢٤. وانظر بلفظ آخر الزركشي، الإجابة، ص ٥١، والهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٢، وابن حجر، التهذيب، ج١٢، ص ٢٣٥.
(٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٢٨.

«الثقافة الجديدة» كلها. فلقد «بلغ علمها ذروة الإحاطة والنضج في كل ما اتصل بالدين من قرآن وتفسير وحديث وفقه، حتى ذهب الحاكم في مستدركه إلى أن ربع أحكام الشريعة نقلت عنها» (١).

وبغض النظر عن مدى دقة هذه النسبة فيما نُقل عن السيدة من أحكام الشرع، فهي مهما كان الأمر تتضمن دلالة ذات معنى عميق حول موقع عائشة من الخريطة الثقافية، أو بالتخصيص الخريطة الشرعية في عصرها.

وقد مرّ بنا أن الأكابر من الصحابة (بمقتضى رواية أبي موسى السابقة)، إذا أشكل عليهم الأمر في الدين يستفتونها، فيجدون علمه عندها. ويصل إلى سمع السيدة عن بعض العلماء من الصحابة «روايات وأحكام على غير وجهها، فتصحح لهم ما أخطأوا فيه، أو خفي عليهم حتى عرف ذلك عنها، فصار من شك في رواية أتى عائشة سائلاً، وإن كان بعيداً كتب إليها يسألها.

ورجع إلى قولها كبار الصحابة كأبيها أبي بكر وعمر وابنه وأبي هريرة وابن عباس وابن الزبير.

وصار معاوية في خلافته يكتب إليها سائلاً عن حكم أو حديث أو شيء من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يطمئن إلى يقين مما يسمع من غيرها، حتى يرد عليه جوابها فيبرد صدره» (٢).

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٦، ٥٢، وانظر أيضاً الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ١٠٢.

(٢) الزركشي، الإجابة، (مقدمة المحقق) ص ٥، وانظر الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٥٠ ـ ٥٢.
لم نجد فيما تتبعنا من مصادر الحديث ما يفيد أن أبا بكر قد رجع في أية مسألة إلى قول ابنته عائشة رضي الله عنها. أما رجوع غير أبي بكر إلى قول عائشة، عمر بن الخطاب وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم، فموجود ومعروف.

وكـان عمـر بن الخطاب يحيـل عليها كل مـا يتعلق بأحكـام النسـاء، أو بأحوال النبي صلى الله عليـه وسلم البيتية، لا يضارعها في هـذا الاختصاص أحد على الإطلاق [1].

وليس هذا فحسب، بل لقد ذكر القاسـم بن محمد أن عائشة قد استقلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان إلى أن توفيت رحمها الله [2].

والإمام الذهبي يقول عنها: «كان فقهاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يـرجعون إليهـا. تَفَقَّه بها جماعـة» [3]، ويقـول أيضاً: «أم عبـد الله، حبيبـة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بنت خليفـة رسـول الله، من أكبر فقهـاء الصحابـة» [4].

وفي هـذا القول الأخير لـلإمـام الذهبي إشـارة لها دلالتهـا الخاصة. وقـد تضمنتها مقـدمة العبارة، إذ تركـز على البيئة التي ترعـرعت فيها أم المؤمنين: فهي «بنت خليفـة رسول الله»، وهي «حبيبـة رسـول الله!». وهذان رافـدان ثقافيان خاصان، قل أن يحظى بهما غير عائشة.

---

(١) الزركشي، الإجابة، ص ٥.

(٢) ابن سعـد، الطبقات، ج٢، ص ٣٧٥. والأثـر من طـريق الـواقدي عن عبـد الله بن عمـر بن حفص، وهما ضعيفان كما في ابن حجـر، تقريب التهـذيب، ص ٣١٤ وص ٤٩٨. والقاسم بن محمـد لـم يـدرك عصـر الخلفـاء الثـلاثـة، فقـد ولـد بعد عـام ٣٥هـ كما تقضي ذلك ترجمته في ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٨ ص ٣٣٥، وهذا مـرسل والمرسل ضعيف جملة عند المحدثين. أما الواقدي فهو متروك.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٢٧.

(٤) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٢٧.

ويشير إلى مثل هـذه الـدلالات مسروق، حينما يحدث عن عائشـة، فهـو يقول: «حـدثتني الصديقـة بنت الصديق حبيبـة حبيب الله» [1] ملمحاً إلى مصدري ثقافتها الأصليين.

وذكـرهـا الشيـخ أبـو إسحـاق الشيرازي في طبقـاتـه، في «جملـة فقهـاء الصحابة».

«ولما ذكـر ابـن حـزم أسماء الصحـابـة الـذين رويت عنهـم الفتـاوى في الأحكام، على مزية كثرة ما نقل عنهم، قدم عائشة على سائر الصحابة»[2].

ومن فضـل عائشـة أن تأثيرها في آخر الإسلام، «فلها مـن التفقه في الدين وتبليغه إلى الأمة، وانتفاع بنيها بما أدت إليهم من العلم ما ليس لغيرها» [3].

والعقاد [4]يقول عنهـا: «فما هي إلاّ أن هدأت ثائرة الفتنة بعـد وفاة النبي عليه السـلام، وتوفر المسلمـون على تحصيل مراجع الـدين، حتى كانت هي المرجع الأول، فيما حفظ عنـدهـا من آي القـرآن، ومـا حفظتـه من السنن والأحاديث، وحتى كان بيتها مثـابة الزوار من أبنائها وبناتها يـدعونها يا أمه، ومنهن من هي في سن بناتها الصغيرات».

---

(١) الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ٤٤.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٥١.

(٣) الزركشي، الإجابة، ص ٥٧.

(٤) العقاد، عائشة، ص ٦٣.

التعليم والوعظ

وقد زادت مكانة السيدة في الأمة رفعة واحتراماً وإجلالاً في عهد عثمان، وتقاطر الناس إلى حجرتها من جميع أقطار الإسلام. فقد أصبحت «أعظم مدارس الإسلام الفكرية» (١). وقد تخرج في هذه المدرسة كبار علماء التابعين وسادتهم، وكذا «مشيخة المهاجرين والأنصار من كل حبر وعالم وفقيه وقارئ وراوية» (٢)، فكانت السيدة بحق معلمة العلماء ومؤدبة الأدباء.

وكانت ـ رضي الله عنها ـ تحتجب عن تلاميذها غير المحارم، وربما نبهتهم بتصفيقها من وراء الحجاب، قال مسروق: «سمعت تصفيقها بيديها من وراء الحجاب» (٣).

وما دورها في التعليم وتفقيه الناس بأمور الدين إلا وجه واحد من أوجه حضورها الفعال المباشر في مجتمعها، أي من حيث العلاقة بالناس والتأثير على تشكيل وعيهم وضمائرهم.

فإذا كانت المهمة التعليمية في تلك الأحقاب، على قوتها وفعاليتها، ليست بذات صفة جماهيرية واسعة، فإن مهمة «الوعظ» التي اضطلعت بها أم المؤمنين تكمل بقية حلقات الدائرة في الحضور الاجتماعي الفعال المؤثر. ومهمة الوعظ تلك هي وجه آخر من وجوه دورها الاجتماعي. بل إنه، نظراً

---

(١) طهماز، السيدة عائشة، ص ١٢٤.

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٦، وانظر سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، ص ٥٠.

(٣) انظر، طهماز، السيدة عائشة، ص ١٧٨.

لنشاطها الكبير في هذا المجال، فقد كان لها منهجها المميز الذي لا شك أنها استمدتـه من منهج الدعوة القرآنيـة نفسه، وكذا من منهج الـرسول صلى الله عليه وسلم. فلقـد كانت ترى الجمـع بين أسلوب الترغيب والترهيب، وهي تنصح غيرها من الوعاظ بـالالتزام بهذا الأسلوب. «دخل عبيد بن عمير على السيـدة، فسألت: من هـذا (فقال: أنـا عبيـد بن عمير، قـالت: عمير بن قتـادة؟ قال: نعـم يا أمتـاه، قـالت: أمـا بلغني أنك تجلس ويجلس إليك؟ قال: بلى يا أم المؤمنين، قالت: «فإياك وتقنيط الناس و إهلاكهم» [1].

والخلاصة هنا هي ما قاله عطاء: «كانت عائشة أفقه الناس وأحسنهم رأياً في العامة» [2].

---

(١) عبـد الـرزاق الصنعـاني، المصنف، ج٣، ص ٢٢٠، (نقلـه عن طهماز، السيـدة عـائشـة، ص ص ١٧١ ـ ١٧٢).

(٢) الزركشي، الإجابة، ص ٤٩.

«الأدبي» و«الشرعي» عند السيدة

بما أنه يجوز لنا أن نقسم ثقافة العصر الإسلامي الأول إلى قسمين: الثقافة الشرعية، أو الدينية الجديدة، والثقافة الأدبية، أو التقليدية القديمة، فلا شك أن السيدة عائشة ـ كما مرّ بنا ـ كانت إحدى المرجعيات الكبرى والمهمة في القسم الأول من تلك الثقافة. وهذا وضع يهيئ لها، دون شك، القدرة على بناء علاقتها الخاصة المتميزة مع الكون والحياة والأشياء، كما أنه يسهم إلى حدّ بعيد في تلوين ذائقتها العامة، ومن ثـمَّ ذائقتها الأدبية بشكل خاص.

إن الثقافة، بمعنى ما، هي موقف من الحياة والإبداع. ولا شك أن تعدد مصادرها وتنوعها من شأنها أن يزيدا «الذائقة» ثباتاً وألقاً، وهذا ما حدث فعلاً بالنسبة لعائشة (القرآن، الحديث، الفقه، تراث العرب، الشعر بالذات).

إن علاقة السيدة بالشعر، وكذلك موقعها من الفصاحة والبلاغة، لن

يخرجا عن حدود هذه النظرة. أي أن ثقافتها في مصادرها المختلفة، ستمكنها من علاقة أكثر مسؤولية ونبوغاً بالإبداع، وهي أيضا ستسهم إلى حدّ بعيد في بعث بذرة الفصاحة أو البلاغة، وبالتالي ستساعد على نموها وصقلها.

ومن اللافت للنظر، أن العلاقة بين القسمين الافتراضيين، اللذين ذكرناهما آنفاً، لثقافة العصر الإسلامي الأول: (الشرعي الجديد المقدس، والأدبي التقليدي القديم) هي علاقة خاصة، ومجالها هو المباح في ساحة اللغة والبلاغة. فالقرآن أساساً، روح الثقافة الشرعية وعمودها وملهمها، هو، كما مر بنا، معجزة السماء (الأدبية خصوصاً) والرسول صلى الله عليه وسلم نفسه قد أوتي «جوامع الكلم» ولهذا فإن أقواله ترتقي، أو تتسامى، إلى درجة رفيعة جداً في البلاغة والفصاحة. فهي تأتي في هذا بعد القرآن مباشرة. ومن شأن نظام بلاغي كهذا، أن يسهم إلى جانب أغراضه السامية الأخرى، في إثراء الميل الأدبي وإذكائه لدى الناس بشكل عام. بل لا بد أنه سيلتقي، في ساحة المباح من البلاغي، مع طرف الثقافة الآخر، أي الإنتاج البشري في الآداب، وبالذات في ميدان الإبداع الشعري. إذ إن الشعر بالذات كان هو الصيغة المثلى، أو النموذج الأوفى، للبلاغة العربية قبل مجيء القرآن، وقبل مجيء السنة. وقد ظل، بعد الإسلام أيضاً، يحتفظ بمنزلة متقدمة، وإن كان يأتي في القيمة البلاغية، والأهمية الروحية بعد ذينك المصدرين التشريعيين: القرآن والسنة (العقيدة والنظام، والمنهج والمعجزة) فهما المتفوقان في فصاحتهما وبلاغتهما.

إن نظرة كهذه تجسد، في المقام الأول، وشيجة قوية استثنائية بين مصدري الثقافة الإسلامية العربية في وجهها الجديد (الأدبي والشرعي). وهذه

الوشيجة هي «البلاغية» نفسها. فالشرعي (القرآن هنا) يقدم نفسه في ثقافة العرب مرجعية متفردة، بل معجزة. والأدبي بطبيعته إنما يستمد وجوده وخلوده من «البلاغية» ذاتها. على أن تلك «الوشيجة» أو ذلك «التآخي» قد يتحول، بمفهوم ما، وكما مر بنا، إلى مساحة لـ «المواجهة». فالشعر هو رأس بلاغة العرب، والقرآن إنما جاء متحدياً ـ صراحة ـ لمقومات تلك البلاغة ونماذجها، وفي مقدمتها الشعر. ومن عمق علاقة «التآخي» التي هي في الوقت نفسه علاقة «مواجهة» ينبجس مذاق الثقافة العربية الخاص، وكذلك هويتها الخاصة، ثم بعد ذلك استثنائيتها من بين كل ما سواها من الثقافات البشرية الأخرى.

إن هذه «التزاوجية» في الثقافة العربية (علاقة الأدبي بالشرعي) لا يوجد لها مثيل في الثقافات البشرية المرتبطة بأديان سماوية. فليس هناك من «كتاب» آخر نزل بالهيئة أو الطريقة التي نزل بها القرآن الكريم، من حيث جانب البلاغة، أو جانب التحدي كما سبق أن أوضحنا.

ولا شك أن تلك العلاقة المشار إليها، هي التي سهَّلت أمام السيدة عائشة كبعض أهل عصرها، إمكانية المزاوجة بين قسمي ثقافة العصر، فلم تصطدم هذه الفكرة بأية عوائق أو تناقضات تذكر، بل على العكس، فإن تلك المزاوجة كانت مفيدة ومثمرة، وذات منافع متبادلة.

فـ «الشرعي» إضافة إلى وهجه الأدبي الذاتي، لا بد أنه أسهم في تحديد موقف نقدي ما من أقوال الشعراء. وتظهر أولى ملامح ذلك الموقف في الجانب التقويمي، من وجهة أخلاقية وتهذيبية خصوصاً.

أما «الأدبـــي»، أو الثقافة القديمـة، فقد ترسَّخت - كما مر بنـا - لخدمة «الشرعي» لا سيما كمصـــدر لغـوي وبــلاغي، يستعـان بـــه في فهم النص الدينـي، وشرحه وتبسيطه: (حـركة التفسير عنـد ابن عباس ومـن سار على منهجه من أهل مدرسته في التفسير) كما أن «الأدبي» كان يستعان به في تذوق «القرآني»، وإدراك بلاغته، أو تأكيد تفوقه وإعجازه. وما ذلك إلا شكل من أشكال «التآخي» والوشيجة الإيجابية.

وعليه فإننـا نظن أنه بقـدر ما كانت السيـدة عائشة ذات مكـانة متقـدمة ومتفوقة في «الشرعي» فهي كانت كـذلك أيضاً، وإن لم يكن بالحجم نفسه، فيما يتعلق بمكانتها في «الأدبـي» أو الثقافة القديمة.

لقد مر بنـا أنها لـم تكن مجرد راوية للحديث، فتكتفي بحفظـه وترديده، لكنها كانت، إلى جانب ذلك، فقيهة ومفتية وواعظة، وذات حضور نابه في شؤون مجتمعها المختلفة، حتى السياسية منها.

وإذا كانت سمات «الشرعي» أو الثقـافة الـدينية عمومًـا، تظهر عنـدها، بمقتضى ما وصلنا من أخبارها، على شكل أكثـر وضوحاً مما هي عليه الحال بالنسبـة إلى سمات «الأدبـي»، فربمـا يعود ذلـك بالدرجة الأولى إلى مـوقعها المتميز من بيت النبـوَّة (زوج الرسول) وربما يعـود أيضاً إلى موقعهـا من تاريخ الرسالـة (بنت خليفة الرسول)، فالنـاس كانوا يريدون أن يروا في عـائشة هذا الجانب أكثر ممـا كانـوا يريـدون أن يروا غيره. أو لعلـه، بعبارة أخـرى، كان يهمهم أكثـر مما كان يهمهـم ما عـداه. ولهذا كان لا بد أن يطغـى وأن يتسيد تصور الناس.

بل إننا لنظن أن «الأدبي» عند عائشة قد تعرض لبعض الأضرار نتيجة لذلك، فلم يوله المؤرخون والرواة الاهتمام نفسه الذي حظي به «الشرعي» أو جانب الثقافة الدينية الجديدة.

ومن خلال استقراء منصف للروايات التي سنعرض لها بعد قليل، يمكن أن نعتقد أن جزءاً مهماً من هذا الجانب (الأدبي) في حياة السيدة كان مغيباً، أو أنه كان مسكوتاً عنه. ويبدو أنه سيبقى كذلك في معظمه؛ لأنه من المؤسف جداً أن تكون قد ضاعت أو أهملت، فعلاً، أكثر نصوصه ووثائقه. ويمكن أن نعد ذلك شكلاً من الأشكال التي عبر عن نفسه فيها أحياناً التجهم بين الأدبي والشرعي في عصور الإسلام الأولى.

لقد كان من المشهود به أن السيدة عائشة كانت محيطة بالكثير من العلوم، والمعارف في عصرها، ومن ذلك بالتحديد أيام العرب وأنسابها وأشعارها.

فعن عروة أنه قال: «ما رأيت أحداً أعلم بالقرآن ولا بفرائضه، ولا بحلال ولا بحرام، ولا بشعر ولا بحديث العرب، ولا بنسب من عائشة رضي الله عنها» أخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) [1].

وعنه قال: «ما رأيت أعلم بفقه ولا طب ولا شعر من عائشة رضي الله عنها»، أخرجه أبو عمر وأبو القاسم الدمشقي [2].

---

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١١، والحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ص ٤٩ ـ ٥٠، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج١، ص ٢٨.

(٢) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١١، وانظر أيضاً الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٩، ص ٢٤٢ (رواه الطبراني وإسناده حسن). وابن حجر، التهذيب، ج١٢، ص ٤٣٥.

وذكر أبو عمر بن عبد البر رحمه الله : «أنها كانت وحيدة عصرها في ثلاثة علوم : علم الفقه ، وعلم الطب ، وعلم الشعر» [١] .

وعروة بن الزبير كان يمتلكه العجب من إحاطة السيدة بكل هذه العلوم ، فيقول لها متعجباً : «إني لأتفكر في أمرك فأعجب ، أجدك من أفقه الناس ، فقلت ما يمنعها؟ زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابنة أبي بكر ، وأجدك عالمة بأيام العرب وأنسابها وأشعارها فقلت وما يمنعها وأبوها علامة قريش؟ ولكن إنما أعجب إن وجدتك عالمة بالطب فمن أين؟» فتجيبه السيدة ـ رضي الله عنها ـ جواب المعلمة الواثقة ، بعد أن تأخذ بيده ، وتقول : « يا عُرَيّة ـ تصغير عروة ـ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثر من أسقامه ، فكان أطباء العرب والعجم ينعتون له فتعلمت ذلك» [٢] .

و إشارة عروة بن الزبير إلى علم السيدة بأنساب العرب وأشعارها ، ليست وحدها الدليل على حقيقة المزاوجة عندها بين قسمي ثقافة العصر (الشرعي والأدبي) ولعلنا نعثر، فيما سيأتي على أدلة أخرى إضافية ، تضيء بعض جوانب «الأدبي» في شخصية أم المؤمنين الثقافية .

---

(١) الزركشي ، الإجابة ، ص ٤٩ .

(٢) الزركشي ، الإجابة ، ص ٤٩ ، والهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج٩ ، ص ٢٤٢ ، وابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج٢ ، ص ٢٤ . وانظر رواية بلفظ آخر في المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ص ١١١ ـ ١١٢ . والحافظ الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج٢ ، ص ٥٠ .

موقع الشعر منها

ألمحنا فيما تقدم إلى أن السياق الذوقي العام، في عصر السيدة، من حيث القيم الأدائيـة في التعبير، يتجه في مجمله نحـو «البلاغي». فالقـرآن الكريم ذاته هو، في بعض غايـاته، معجزة إلهية بلاغية. والسنـة النبوية المطهرة هي «جوامع الكلم». والشعر والخطـابة والأمثال هي، واقعاً مـاثلاً، مجمع علوم العرب وفحوى ثقافتهم. وهل الفصاحة والبلاغةإلاّ أقصى غايات أهل ذلك العصر ومنتهى مقـاصدهم؟ وعليـه، فإنه لمن مكـرور القول التأكيـد على أن العـرب القدمـاء كانـوا يـرون في «قوة التعبير» معقـد زمام المجـد، ومحط الجاه العريض والسـؤدد. ولهذا، فقد ظل السيد والفارس والخطيب والشـاعر هم الذيـن يستأثرون دون غيرهـم، بـواجهة تاريخ القبيلـة، أو المجتمع الصغير، أياً كانت مقوماتـه.

ولـم تكن السيدة عائشة إلاَّ بنت زمانها بمختلف ظروفـه وشروطـه. فكان لا بد أن تعبر أبرز غايـات تربيتها من خلال حقيقة عصرها التـي مرّ ذكرها. فهي قد ثقفت تـراث العرب، وهي قـد فقهت علوم السماء، ومن شأن ذلك

كلـه، أن يفــضي إلى إرهاف الإحســاس بالــبـلاغـة، وإلى الـوعي الكامل بشروطها، وبتأثيراتها على الوجدان، وعلى الشعور العميق بالجمال.

من المحتم أن السيـدة عـائشـة قد عملـت دائماً على تطويـر استعـداداتها الفطرية الذاتيـة، وكذلك إمكاناتها الأخرى المكتسبـة، في هذا المجال، ولذا كـانت من أبلغ العـرب وأفصحهم، ولـذا كـانت من أقـدر أهل زمـانها على التذوق أو النقد أو التقويـم.

لقد كانت واعيـة بهذا الأمر أشد ما يكون الوعي، فهي إلى جـانب موقعها المهـم فوق الخريطة الثقافية العربية في وجوهها المتعددة المختلفة، وإضافة إلى كونها مشهوداً لها بـالتقدم في البلاغة والفصـاحة، تحـاول ـ فعـلاً ـ أن تؤصل لتلك الحقيقــة تـربــويـاً، فـلا تتردد بــالتـوصيــة الصريحة بتعليم الأولاد الشعر، فتقول: «رووا أولادكم الشعر تعذب ألسنتهم» (١).

فالشعـر هو سيد تـراث العرب، والشعـر هو التاريخ والأيـام والأنساب والخيال والطمـوح، والشعر هـو رأس بلاغـة العرب، وأسـاس فصاحتهم. وهو «النـاتج» وفي الوقت نفسه «المنتـج». إنه ثمرة الفصـاحة والبلاغـة وإنه أيضاً أقصر الطرق إليهما لكل من ابتغى نحوهما من سبيل.

والشعر فضلاً عن أغراضه الفنية (رؤية وخطاباً) هو من مقومات اللسان الفصيح، المهذّب، الذي يخلو من الشوائب، ومعايب التعبير.

---

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٨١.

إن اللسان، بصفات كهذه، لهو غـاية تربوية مثلى عند العـرب القدماء. لا، بل إنه عند هؤلاء عنوان «التفوق» وأساسه وخلاصته. لهذا أراد ـ سبحانه وتعالى ـ للقرآن أن يكون معجزاً في فصاحته، وبلاغته، ليتحقق «تفوقه» على كل ما سواه. كما أراد، في الوقت نفسه، للرسول صلى الله عليه وسلم أن ينال «جـوامع الكلم» فيكـون أفصح النـاس، أي أقواهم وأشـدهم، و«المتفـوق» عليهم.

ووصيـة السيدة عـائشـة، التي مرّ ذكـرهـا، إضافـة إلى بعـدها التربـوي المتجـاوب مع قيم عصرهـا، هي بمعنى مـا تـؤكـد على «قيمـة» البـلاغـة والفصاحـة، وبالتالي قيمة الشعـر نفسه. هي تعترف له بالتقـدم على كل ما سواه من أنواع الخطـاب الفني الأخرى (الخطابة والأمثـال مثلاً)، وهي أيضاً تشير صراحة إلى موقعه المتميز عنـدها، وعند أهل عصرها. وهي أخيراً تعلن بطريقة ليست مباشرة، عن مدى اهتمامها بـه شخصياً تعلُّمـاً ومتابعة، رواية وحفظاً واختباراً.

تؤكد هذا نصوص كثيرة في أخبار السيـدة، وتؤكده أيضاً رواية أبي عمر بن عبد البر من أن السيـدة كانت «وحيدة عصرهـا في ثلاثة علـوم: علـم الفقه، وعلم الطب، وعلم الشعر» (١).

وإشارة ابن عبـد البر، في عبارتـه السابقـة، إلى أن السيدة كـانت «وحيدة عصرها» في هـذه العلوم الثـلاثة، لا تثيرنـا بالقـدر الذي يمكـن أن يفعله، بالتحديـد، اختياره مصطلح «علم الشعر». فأكثر مـا يمكن أن نأخذ به من وصفه السيـدة بأنها «وحيـدة عصرها» هي أنهـا كـانت ـ رضـي الله عنها ـ

(١) الزركشي، الإجابة، نقلاً عن طهماز، السيدة عائشة، ص ١٩٧.

على ثقافة شعرية ممتازة. وابن عبد البر، على هذا، لا يقصد بالضرورة حرفية ذلك الوصف، بحيث لا يمكن أن يرى في زمن السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ من هو في مثل معرفتها الشعر. أما فيما هو بشأن قوله «علم الشعر» فنفهم منه أن علاقة عائشة بالشعر لم تكن علاقة بسيطة، تلقائية، حفظاً ورواية. بل إنها تمضي إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق، وهذا ما قد يتضح معنا فيما بعد.

ورواية ابن عبد البر السالفة الذكر لا تختلف كثيراً في غاياتها عن رواية أخرى للمقداد بن الأسود الذي يقول: «ما كنت أعلم أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بشعر ولا فريضة من عائشة رضي الله عنها» (1). فهو ألمح إلى تراث العرب بالشعر، وألمح إلى الثقافة الدينية الجديدة بالفريضة. فالشعر هو أبو التراث القديم وجده، والفرائض هي روح الدين وتعاليمه. فكأنه يريد أن يشهد لعائشة بتفوقها في الإحاطة بمعارف عصرها كلها. ولا شك أن مما يعنينا في شهادة المقداد بن الأسود هذه أنه أكد مقام الشعر ومنزلته حتى في عصر التحدي القرآني (الإعجاز) ثم إنه في الوقت نفسه أعطاه مكانه الفسيح في ذاكرة أم المؤمنين ووجدانها.

والفضل يعود في ذلك إلى نشأتها ـ كما مر بنا ـ في بيت أبي بكر، وإلى ترعرعها في بيئة كانت الثقافة الشعرية فيها، قبل الإسلام، هي الثقافة السائدة. ثم إذا أضفنا إلى ذلك كله أنها حتى بعد انتقالها إلى بيت النبوة لم

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج5، ص 274.

تنقطع عن ترسيخ علاقتها تلك بالشعر، نكـون بهذا، قد أقمنا سياقاً منطقياً معقولاً لعلم السيدة «الشعـري» الذي ذكره أبو عمـر بن عبد البر والمقداد بن الأسود.

فمن الثابت أن بيت النبوة لم يخل من رواية الشعر، والتمثل به، ومن ذلك ما روي عن عكـرمة قال: «سألت عـائشة ـ رضي الله عنهـا ـ: هل سمعت رسول الله صلى الله عليـه وسلم يتمثل شعراً قط؟ فقالت أحيانـاً إذا دخل بيته يقول: ويأتيك بالأخبار من لم تزود»(١).

وفي رواية أخرى للمقـداد بن شريح عن أبيه أن عائشة قـالت: «كان (أي النبي صلى الله عليه وسلم) يتمثل بشيء من شعر عبد الله بن رواحة»(٢).

فهاتـان الروايتان قد لا تعطيـان صورة محددة للمساحة التي كـان يشغلها الإنشاد الشعـري ضمن النشاط اليومي الثقافي لبيت النبـوة، ولكنهما على أية حـال تـدلان على أن مسألـة التمثل بـالشعـر من لـدن النبي صلى الله عليـه وسلم، وفي منزله هي من حيث الأصل، واردة.

وبما أن السيدة عـائشة تحتفي بهذا وترويـه، فكأنها تريد أن تـؤكد أن بيت النبي صلى الله عليـه وسلـم، لا يختلف عن بيت أي عـربي آخـر في سماتـه الثقافية العامة.

---

(١) البخاري، الأدب المفـرد، ص ص ٢٠٨، ٢٢٤، وانظر الترمـذي (كتاب الأدب) ص ٤١، وفي (كتـاب ما جـاء في إنشاد الشعـر) والحافظ الأصبهاني، حليـة الأولياء، ج٧، ص ٢٦٤. وهـذا الشعر عجز بيت من معلقة طرفة.

(٢) البخاري. الأدب المفرد. ص ٢٢٤.

إلا أن هاتين الـروايتين نفسيهما تبينان أن الشعر الغالب في بيت النبـوة هو شعر الحكمة، وهو الشعر الأقرب إلى روح الثقافة الدينية الجديدة.

فبالنسبة إلى ما ورد في الروايـة الأولى، على الرغم من جاهلية منشئ الشعر المذكور، إلا أن الـرسول صلى الله عليه وسلم، في روايـة أخرى، يصف ذلك الشعر بأنه من «كلام النبوة» (١)، وعن ابن عباس: «إنها كلمة نبي» (٢). أما شعر عبـد الله بن رواحة فقـد ظل، من دون أشعـار غيره من شعراء الـدعوة الآخرين في زمن الرسول، هو الأقرب إلى السياقات الإسلامية الجديدة، وهو الأمكن في الحديث عن الإيمان والكفر (٣).

أمـا الأحاديـث التي وردت عن الرسـول صلى الله عليـه وسلم في تبغيض الشعر، فـلا يمكن تخريجهـا ـ في نظـرنا ـ إلاَّ على أحـد وجهيـن: الأول، أن بعضهـا ضعيف. أمـا الثاني، فإن المقصـود بها الشعـر الـذي لا يستقيم مع مبادئ الإسلام، وتعاليمه، وأخلاقياته.

ويأتي في مقـدمـة تلك الأحــاديث الحديث المشهـور: «لأن يمتلئ جـوف أحدكم قيحـاً حتى يريـه خير من أن يمتلئ شعراً» (٤). فقد قيـل إن المقصود هو المكثر من اللغط والهذر، والغيبة وقبيح القول.

---

(١) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧١.

(٢) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٥، ص ٢٧٦.

(٣) الشويعر، د. محمد بن سعد، عبد الله بن رواحة، ص١٣٣ وما بعدها.

(٤) القـرطبي، الجامع لأحكـام القـرآن ج١٣، ص ١٥٠. وانظـر البخـاري، الأدب المفـرد، ص٢٢٢-٢٢٤ الجماعيلي، عبـد الغني بن عبـد الـواحـد بن علي، أحـاديث الشعـر، ص ٤٦، والهيثمي ص ٤٦. مجمـع الزوائـد، ج٨، ص ١١٩، وفي ص ١٢٠ روايـة بلفظ آخـر تنتهـي =

ويقول القرطبي [1] : «أما الشعر المذموم الذي لا يحل سماعه، وصاحبه ملوم، فهو المتكلم بالباطل، حتى يفضلوا أجبن الناس على عنترة، وأشحهم على حاتم، وأن يبهتوا البريء ويفسقوا التقي، وأن يفرطوا في القول بما لم يفعله المرء، رغبة في تسلية النفس، وتحسين القول».

ويدخل في باب تبغيض الشعر مسألة أن يتحول إلى شغل شاغل فيستأثر باهتمام المؤمنين، ويلهي عن ذكر الله.

قال القرطبي أيضاً: «من غلب عليه الشعر، لزمه بحكم العادة الأدبية الأوصاف المذمومة وعليه يحمل الحديث». وقال النووي: «هذا الحديث محمول على التجرد للشعر بحيث يغلب عليه، فيشغله عن القرآن والذكر». وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: «وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن وعن ذكر الله، فيكون الغالب عليه، فأما إذا كان القرآن والعلم الغالبين عليه، فليس جوفه ممتلئاً» [2] .

= هكذا: «هجيت به» والمقصود الشعر الذي هجي به الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكن هذه الزيادة «هجيت به» هي زيادة منكرة، وضعيفة جداً لا يستقيم بها سند. راجع الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، حديث ١١١١، ج٣، ص ٢٣٦.
أما ما قيل في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم فهو من كبائر الذنوب، نثراً كان أو شعراً، قليلاً أو كثيراً. قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «والذي عندي في هذا الحديث أن الذي هجي به النبي صلى الله عليه وسلم لو كان شطر بيت لكان كفراً، فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه»، ويقول محقق «أحاديث الشعر» المراد به الشعر المذموم (ويمتلئ) إشارة إلى كون الشعر المذموم مستولياً عليه بحيث يشغله عن القرآن والعلم وغير ذلك.

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٣، ص ١٤٨.

(٢) انظر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج١، ص ٥٩٥.

ولعل هذا هو المقصود بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قرض بيت شعر بعد العشاء الآخرة لم تقبل له صلاة تلك الليلة» رواه أحمد والبزار والطبراني، وفيه قزعة بن سويد الباهلي. وثّقه ابن معين وضعفه غيره، وبقية رجاله ثقات (١). فهنا إشارة إلى تخصيص الليل للذكر والصلاة.

ونحن نميل إلى التخريجات السابقة، لأن أكثر ما روي من أحاديث في تبغيض الشعر، لا يتفق مع ما هو مشهود به في علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بالشعر، وما هو معروف عنه عليه السلام من استماعه له، واستنشاده، والتمثل به، وتشجيع شعرائه (شعراء الدعوة)، والدعاء لهم، والتعويل عليهم في الدفاع عن شرف المؤمنين وكرامتهم، وصد الأذى عنهم، في مواجهة شعراء مكة من المشركين.

وإذا كان لا بد من أن نشير هنا إلى بعض تلك الأحاديث التي وردت في تبغيض الشعر، فلا بأس أن نفعل ذلك، ولكن ضمن السياق الفكري والمنهجي الذي ألمحنا إليه آنفاً.

عن كيسان مولى معاوية قال خطبنا معاوية فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن سبع، وأنا أنهاكم عنهن، ألا إن منهن: النوح والغناء

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٨، ص ١٢٢. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يذم الشعر مطلقاً، وإنما الإكثار منه. الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج١، ص ٥٩٥. والبخاري ترجم لحديث: «لأن يمتلئ . . .» في صحيحه فقال: «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله»، وكذلك فعل في الأدب المفرد، ص ٣٢٣.

والتصاوير والشعر والذهب والخز والسروج والخنزير. رواه النسائي باختصار ـ رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات [1].

وعن مالك بن عمير أنه «شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وحنين والطائف، وكان رجلاً شاعراً، فقال يا رسول الله افتني في الشعر. فقال: لأن يمتلئ ما بين لبتك إلى عانتك قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً، قلت: يا رسول الله امسح على رأسي، فوضع يده على رأسي، فما قلت بعد ذلك بيت شعر. ولقد عمّر مالك حتى شاب رأسه ولحيته وما شاب موضع يد رسول الله صلى الله عليه وسلم. رواه الطبراني في الكبير والأوسط باختصار وقال قيحاً صديداً، وفيه من لم أعرفهم» [2].

وعن أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن إبليس لما أنزل إلى الأرض. قال: يا رب أنزلتني إلى الأرض، وجعلتني رجيماً أو كما ذكر. فاجعل لي بيتاً! قال بيتك الحمام. قال: فاجعل لي مجلساً! قال: الأسواق ومجامع الطرق. قال: اجعل لي طعاماً! قال: طعامك ما لم يذكر اسم الله عليه. قال: اجعل لي شراباً! قال: كل مسكر. قال: اجعل لي مؤذناً! قال: المزامير. قال: اجعل لي قرآناً! قال: الشعر. قال: اجعل لي كتاباً! قال:

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٨، ص ١٢٢، فالرسول ﷺ لم يذم الشعر مطلقاً، وإنما الإكثار منه. الألباني، الأحاديث الصحيحة، سلسلة ج١، ص ٥٥٥ والبخاري ترجم الحديث: «لأن يمتلئ..» في صحيحه فقال: «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصده عن ذكر الله». وكذلك فعل الأدب المعروف، ص ٣٢٣.

(٢) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٨، ص ١٢٠.

الوسم. قـال: اجعل لي حديثاً! قـال: الكذب. قال: اجعل لي مصـايد! قال: النساء» رواه الطبراني وفيه علي بن يزيد الألهاني. وهو ضعيف [1].

أمـا الروايـات الأخـرى في علاقـة الـرسـول صلى الله عليه وسلم الإيجابيـة بـالشعر، فهي كثيرة ومتنـوعة، وليس هنـا مكان ذكـرها جميعـاً، أو الوقـوف عندها كلها. وقد مرّ وسيمرّ بنا بعضها في ثنايا هذا الفصل.

ومـا من شك أن السيدة عـائشـة كانت على اطـلاع على كل ذلك. فهي تهتدي به، وهي تتخذ منه قدوة.

على أن ما سبق ذكره لم يكن الملمح الـوحيد لصلة عائشـة بالشعر في بيت النبوة، فقد شهدت حجرتها الملاصقة للمسجـد، وفود العرب الذين يلتقون الـرسول صلى الله عليـه وسلم، يستطلعون خبر النبـوة. وكان فيهم الشعـراء والخطبـاء، الذين يتـنـاظرون مع شعراء الـرسالـة وخطبائهـا [2] في حضـرة الرسـول ـ صلى الله عليـه وسلـم ـ الذي يحـدثهـم ويخطب فيهـم هـو مـن جهتـه [3].

---

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٨، ص ١١٩.

(٢) قارن، طهماز، السيدة عائشة، ص ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٣) انظر ابن هشام، السيرة، ج٢، ص ص ٥٦٠ ٥٦٧ قصة لقاء الرسول وفد تميم.
وانظر ابن حجر، الإصابة، ج٣، ص ٣٥٦ قصة لقائه عليه السلام وفد همدان.

صلاتها بالشعراء

تفيد بعض الـروايات أن أم المؤمنين كانت على صـلات ببعض الشعراء في عصرهـا ، فهي تجالسهم وتحاورهم . ولا شـك أنها ، خـلال لقـاءاتها تلك ، تستمع إلى أشعارهـم .

ونحسب أن هذا أمر جدٌّ طبعي ، فهي - رضـي الله عنها - المتذوقة للشعر ، والمتتبعة لأخبـاره ونوادره . فلا غـرابة أن تكون لها صـلات ببعض الشعراء في زمانها ، بل إن ما يمكن أن يكون موضوعـاً للاستغراب هو عكس ذلك ، فلا يكون للسيدة أية صلة بالشعراء في عصرها .

لا شك أن ما يـروى من أخبار السيدة في هـذا الصدد قليل ، ونحسب أن ذلك إنما يعود ، في المستـوى الأول ، إلى أن لقاء الشعراء في حد ذاتـه ليس مما يثير الرواة ، أو أصحاب الأخبار ، مـا لم يتضمن الحدث نفسه ما يدخل الخبر في باب النوادر مثلاً . أما في المستـوى الثاني ، فإن عصر السيدة نفسه لم يكن زاخراً بشعـراء مشهورين معروفين ، بحيث تتـدفق أخبارهم على ألسنـة الرواة

والمؤلفين. فالمعروف، بالأحرى، أن عصر صدر الإسلام كان أقل عصور العرب زهواً بفحول الشعر وكبار منشئيه. ومن القليلين المعروفين الذين التقتهم السيدة عائشة حسان بن ثابت، والخنساء كما سيمر بنا.

ولعلها قد التقت غيرهما من الشعراء الأقل شأناً، فأهمل الرواة ذلك، لعدم فرادة مثل هذه الأخبار في ذاتها، فهي لا تحمل أحداثا أصيلة، وهي تتصل بشعراء دون حسان والخنساء شهرة وذكراً.

إن الأحداث التي زخرت بها حياة السيدة، وإن موقعها على الخريطة الثقافية في عصرها، يحتمان أن تكون لها صلات برموز الثقافة والإبداع، أي ببعض من الشعراء من الذين عاصروها وعاشوا في زمانها. وإن قلة الأخبار، في هذا المجال لا تخرج عن دائرة الاحتمال على المستويين اللذين أشرنا إليهما آنفاً.

ففيما يختص بصلتها بالخنساء، يروي البغدادي [1] أن الخنساء دخلت على عائشة، «وعليها صدار من شعر، فقالت لها: ما هذا؟! فوالله لقد مات رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم ألبس صداراً عليه، (أي حزناً وحداداً). قالت: إن له حديثاً. قالت: وما هو؟ (قالت: زوجني أبي سيداً من سادات قومي متلافاً معطاء، فأنفد ماله، وقال لي: إلى أين يا خنساء؟ قلت إلى أخي صخر، فأتيناه، فقاسمنا ماله وأعطانا خير النصفين، فأقبل زوجي يعطي ويهب ويحمل حتى أنفده، ثم قال لي: إلى أين يا خنساء؟! قلت إلى أخي صخر، فأتيناه وقاسمناه ماله، وأعطانا خير النصفين إلى

---

(١) البغدادي، خزانة الأدب، ج١، ص ٣٩٣. وانظر هذه القصة، في رواية أخرى في المبرد، الكامل، ج ٢، ص ص ١٣٩٦ - ١٣٩٧.

الثالثة، فقالت له امرأته: أما ترضى أن تقاسمهم مالك حتى تعطيهم خير النصفين؟! فقال:

والله لا أمنحها شرارها — وهي التي أرحض عنها عارها

ولو هلكت قددت خمارها — واتخذت من شعر صدارها[1]

فذاك الذي دعاني إلى لبس الصدار».

فمن سياق هذه القصة، يتبين أن هذا اللقاء بين عائشة والخنساء هو الأول، إذ إن أم المؤمنين تتساءل عن لبس الخنساء الصدار، فهي تراها للمرة الأولى؛ لأن حزن الخنساء على صخر سابق لكل هذا، فهي تلبس الصدار منذ ذاك. وهذا اللقاء الأول لا يعني أنه لم يكن بعده لقاءات أخرى، فالعكس هو الصحيح، أو هو الأكثر احتمالاً. فالقصة السابقة لم تذكر سبباً محدداً للقاء الخنساء مع عائشة. فكأن ما حدث يدخل في باب الطبعي والتلقائي، والقابل للتكرار، وليس هناك، في الظاهر، ما يبرر اهتمام الرواة بهذا اللقاء من بين اللقاءات الأخرى، عدا كونه اللقاء الأول من جهة، وعدا ما تتضمنه القصة نفسها من قيم الوفاء، ودلالات الأريحية ومعاني الأثرة من جهة أخرى. وهي أمور كان يؤثرها العرب وكانوا يمجدونها.

وعن مسروق قال: دخلنا على عائشة وعندها حسان بن ثابت ينشدها شعراً يشبب[2] بأبيات له قال:

حصانٌ رزانٌ ما تُزَنُّ بريبة — وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

---

(١) الصدار «ككتاب» ثوب رأسه كالمقنعة، وأسفله يغشى الصدر. والمقنعة. ما تقنع به المرأة رأسها.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٢٤ يرى أن هذا إنما قيل في الاعتذار لعائشة من قوله في الإفك. وهي أبيات يقول فيها: =

فقالت له عـائشة لكنك لست كذلك (١) . قـال مسروق : فقلت لها : لم

= حليلـــة خير النـــاس دينًـــا ومنصبـــاً نبي الهدى والمكـــرمـــات الفـــواضل
عقيلـــةُ حـيٍّ من لـــؤي بن غـــالب كـــرام المســـاعي مجدهـــا غير زائل
مهـــذبـــة قـــد طيب الله خيمهـــا وطهـــرهـــا مـن كل ســـوء وبـــاطل
فإن كنـت قـد قلت الـذي قـد زعمتم فـــلا رفعت ســـوطي إلـــيَّ أنـــاملي
وقوله «خيمها» أي أصلها . ثم يقول :
فإن الـــذي قـــد قيل ليس بـــلائط ولكنـــه قـــول امـــرئٍ بي مـــاحل
وقولـه «ليس بلائط» معناه : ليس بـلازم ولا لاصق . والماحل : الذي يمشي بـالنميمة ويسعى إلى السلطان .
وانظـر أيضـاً المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٠٧ ، والهيثمي ، مجمع الـزوائد ، ج٩ ، ص ٢٣٥ ، ديوان حسان ، ص ١٨٨ . وهذه الأبيات ، بمقتضى رواية أخرى ، قيلت في رثاء بنت للشـاعر (انظـر العقـاد ، عائشـة ، ص ص ٣١ ــ ٣٢) والصحيح ، حسب ديوان حسـان ، ص ١٩٩ ، أن ما قاله الشاعر في رثاء ابنته هو أبيات أخرى مطلعها :
علمتـك والله الحسيـب عفيفـــــة مـن المؤمنـــات غير ذات غـــوائل
ويقول فيها :
حصـانـــاً رزان الـرجل يشبع جـــارهـــا وتصبـح غـــرثى مـن لحوم الغـــوافـل
وربما أن التشابه الشـديد هنا هو الـذي دفع إلى الخلط بين ما قالـه الشاعر في الاعتذار لعـائشة وما قاله في رثاء ابنته .

(١) إشارة إلى تورط حسان في قصة الإفك . قال عروة : لـم يُسَـمَّ من أهل الإفك إلاّ حسان بن ثابت ومسطح بن أثاثة وحَمْنة بنت جحش في ناس آخرين لا علم لي بهم إلا أنهم عصبة ، وكان كبر ذلك عبد الله بن أبي بن سلول المنافق (المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٠٦) .
ويزعمون أن حسان هو القائل :
لقـــد ذاق عبـــد الله مـــا كـــان أهلـــه وحمنـــة إذ قـــالـــوا هجيراً ومسطـح
(انظر المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٠٧) وهو ليس في ديوانه .
وروى ابن إسحق البيت المتقدم على خلاف ما مضى وقال قائل المسلمين :
لقـــد ذاق حســـان الـــذي كـــان أهلـــه وحمنـــة إذ قـــالـــوا هجيراً ومسطـح
(انظر المحب الطبري ، السمط الثمين ، ص ١٠٨) .

تأذنين له أن يدخل عليك، وقد قال الله: ﴿**والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم**﴾[1].

قالت: «وأي عذاب أشد» من العمى. فقالت: «إنه كان ينافح أو يهاجي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2].

وفي رواية أخرى: «دخل حسان على عائشة، فوضعت له وسادة، فدخل عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: أجلسته على وسادة، وقال ما قال (يعني قصة الإفك)؟ فقالت: دعه فإنه كان يجيب عن رسول الله ويشفي صدره وقد عمي، ولأني لأرجو أن لا يعذب في الآخرة»[3].

إن الروايات السابقة .. تفضي إلى أن عائشة كانت على صلة ببعض شعراء عصرها، تجالسهم، وتحاورهم، وتستمع إلى أشعارهم. ولم لا؟ فالخنساء امرأة، وشاعرة عفيفة. أما حسان بن ثابت فما هو إلا صحابي، وشاعر الرسول صلى عليه وسلم. ولم ينف فضله في الإسلام أنه أخطأ في حق

---

(١) الآية نزلت في حسان في آيات الإفك. [النور، الآية ١١] وقيل في عبد الله بن أبي بن سلول وهو الأرجح.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح. ج٣، ص ١١٠. وانظر رواية شبيهة في أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ج٤، ص ١٣١. وعن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول لحسان: إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله» انظر الجماعيلي، أحاديث الشعر، ص ٣٩.

(٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤، ص ١٢٩ وعنها قالت: «سمعت رسول الله يقول: هجاهم حسان فشفى وأشفى» الجماعيلي، أحاديث الشعر، ص ٣٩.

عـائشـة في قصة الإفك. بل إن أم المؤمنين نفسهـا أول من يعترف لـه بـذلك الفضل بـاستقباله واحتفـائها بـه، على الرغم مـن استنكار بعض الصحـابة لتصرفها حيالـه. وكان ذلك من جانب آخـر، تأكيداً منهـا ـ رضي الله عنها ـ على أهمية الشـاعر ضمن الفعاليـات الثقافية المؤثرة، كما أنـه إلحاح على قيمة الشعر، وعلى المسؤولية الاجتماعية والسياسية التي كان يضطلع بها الشاعر في تلك الأحقاب.

فهي تقـول عن حسـان نفسه: «سمعت رسـول الله صلى الله عليـه وسلم يقول عنـه: لا يحبه إلاّ مؤمن ولا يبغضـه إلا منافق»[1]، وما ذلك إلاّ للدور الذي لعبـه الشاعر في جهاده بلسـانه، حين الدفـاع عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن دعوتـه، وعن صحابته الذين وقفـوا معه، ونصروه، وشدوا من أزره.

وعن هشام عن أبيه «أن حسان بن ثابت كان ممن كثَّر على عائشة فسببته، فقـالت: يا ابن أختي دعـه، فإنـه كان ينـافح عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم»[2].

---

(١) ابن عساكر، تـاريخ دمشق، ج٤، ص ١٢٥، ١٢٧ نقله عن محمد طاهـر درويش، حسان بن ثابت، ص ٢٠٩. العقاد، عائشة، ص ص ٣١ ـ ٣٢. ولـم نجد هذا الأثر في مصادر الحديث إلاّ بلفظ «حسـان حجاز بين المؤمنين والمنـافقين لا يحبه منـافق ولا يبغضه مـؤمن»، وهو حـديث ضعيف بمقتضى الألبـاني، سلسلـة الأحـاديـث الضعيفـة والموضـوعـة، حـديث ٢٠٨، ج٣، ص٣٥١.

(٢) صحيح مسلم، شرح النووي، ج١٦، ص ٤٦.

وقد روي «أن حسان بن ثـابت استأذن على عائشة ـ رضي الله عنهـا ـ وقد كف بصره، فأذنت له، فدخل عليها، فأكرمته. فلما خرج عنها قيل لها: أما هذا في القوم؟! (إشارة إلى أصحاب الإفك) قالت: هو الذي يقول:

فـإن أبي ووالـــــده وعـــــرضي لعـــرض محمـــد منكم وقـــاء

بهذا البيت يغفـر الله لـه كل ذنب»، خـرج ذلك كلـه أبـو عمـر بن عبد البر[1].

وروي عن عروة عن أبيه قال: «ذهبت أسب حسـان عند عائشة فقالت: لا تسبه، فإنه كان ينافح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2].

وفي البخاري أن عـائشة «كـانت تكره أن يُسبّ عندهـا حسان وتقـول إنه الذي قال:

فـإن أبي ووالـــــده وعـــــرضي لعـرض محمـد منكم وقـاء»[3]

وروي أن «عائشة طـافت ثلاثة أسبع كلما طافت سبعـاً صلت بين الباب والحجر حتـى أكملت لكل سبع ركعتين، ومعها نسـوة، فذكرت حسـان بن ثابت فوقعن فيـه وسببنه، فقالت: لا تسبوه، فقد أصابـه ما قال الله: ﴿**لهم عذاب أليم**﴾ [النور، الآية ١٩]. وقد عمي، وإني لأرجـو أن يدخله الله الجنة بكلمات قـالهن لمحمـد صلى الله عليـه وسلـم، حيث يقـول لأبي سفيـان بن حارث:

---

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٨.

(٢) البخـاري. الجامـع الصحيح، ج٤، ص ١٣٨، والمحب الطبري، السمط الثمين، ص١٠٧. انظر رواية أخرى في ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٦، ص ٤٤٤.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، ج٣، ص ١٠٥، المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٧.

هجـوت محمــداً فأجبت عنـــه   وعنـــــــــد الله في ذاك الجزاء

وفي رواية بعد هذا البيت :

هجــوت محمــداً بــراً حنيفــاً   رســول الله شيمتــه الــوفــاء

فــإن أبي ووالـــــده وعـــرضي   لعـــرض محمــد منكم وقـــاء

أتهجـــوه ولست لـــه بكـفء   فشركمــا لخيركمــا الفــداء»[1]

وروى الواقدي «أن عائشة ما كانت تذكر حسان إلاّ بخير»[2].

ومن مجمل الروايات السابقة، لعلنا نلاحظ أمرين مهمين :

الأول : أن تعدد الروايات حول صلة السيدة عائشة بحسان ما هو إلاّ دليل واضح على أن اهتمام الرواة لم يكن منصباً على مجرد التعرض لـذكر عـلاقات السيـدة بشعراء عصرهـا، وإلاّ فإن روايـة واحدة، أو اثنتين تكفيـان للوفـاء بغرض كهذا. إن تعـدد تلك الروايات، في سياقـاتها المختلفة، إنما يعني أن الاهتمام كان منصباً، بالأحرى، على طبيعـة العلاقة المعقدة التي ربطت بين الشخصيتين المهمتين منذ حـادثة الإفك، وما واكبها أو تبعهـا من تطورات. وبمعنى آخر، فإن الأطروحة المحورية، أو الفكرة المركزية، في تلك الروايات

---

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤، ص ١٣٠، والأبيات ترد في ديوان الشاعر، (ص ٩) هكذا :

هجـــوت محمـــداً فـأجبت عنـــه   وعنــــــد الله في ذاك الجــــــزاء

أتهجـــــوه ولسـت لــــه بكـفء   فشركما لخيـــــركمــــا الفـــــداء

هجـــوت مبــاركــاً بــراً حنيفــاً   أميـــن الله شيمتــــه الــوفــــاء

فمـن يهجـــو رســـول الله منكـم   ويمـــدحـــه وينصـــره ســـواء

فـإن أبي ووالـــــده وعـــــرضي   لعـــرض محمـــد منكـم وقــــاء

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٤، ص ٤٤٤.

ليست مجرد لقاءات عائشة بحسان بوصفه شاعراً، بل هي، قبل ذلك كله، تعنى بتطورات علاقة أم المؤمنين بالمنافح عن زوجها، النبي الأمين، صاحب الرسالة، صلى الله عليه وسلم، وتعنى أيضاً بالمستوى النهائي الذي بلغته تلك العلاقة، موسوماً بالتسامح والعقل، وعدم جحود الدور الكبير الذي لعبه، في تاريخ الرسالة شاعر كبير بحجم حسان. وهذا كله يعني أنه لو لم تحفل علاقة السيدة بحسان بتلك التطورات الخطيرة المعروفة لما كانت لقاءاتهما موضوعاً لروايات متعددة، وتكاد تكون مكررة. فنحن من جهة نحسب أن هناك لقاءات أخرى قد حدثت بين السيدة والشاعر ومع هذا لم يتعرض لها الرواة. ونحن، من جهة أخرى، نعتقد أن لعائشة لقاءات أخرى مع شعراء آخرين من الرجال، ولكن لم يكن في تلك اللقاءات ما هو غريب، أو نادر، مما يثير الرواة، أو يحرك شهيتهم للكلام، أو الرواية.

الثاني: أنه، على الرغم من مرارة الموقف الذي اتخذه حسان من أم المؤمنين في قصة الإفك، وعلى الرغم من موقف القرآن الكريم من الشاعر في إشارته إليه في قوله تعالى: ﴿**لهم عذاب أليم**﴾ فإن السيدة عائشة نفسها هي التي تدفع عنه الأذى، وهي التي تنهى عن أن يسبه أحد، وهي التي تدعو له بالجنة. ولم يكن ذلك من باب التسامح أو الصفح فحسب، ولكن أيضاً لأن حسان هو الرجل الذي سخر موهبته للمنافحة عن النبي، وعن الإسلام.

والسيدة عائشة تعطي الدليل هنا على أنها من خير من يدرك تأثير الشعر، وخير من يدرك قيمة حسان نفسه في هذا المجال. أليست هي التي قالت قبل قليل: «بهذا البيت يغفر الله له كل ذنب»(١).

---

(١) المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١٠٨.

فلا مشاحة في أن الشعر قد ظل هو الأقوى، وهو الأمكن في التأثير على الناس: كسباً وتأييداً، أو ذباً ودحضاً وتفنيداً. ولا مراء في أن حسان كان في مقدمة شعراء زمانه (في الجاهلية والإسلام).

وحسان هذا بالذات، لقوته، ولتمكنه من صناعته، وللبلاء الحسن الذي أبلاه، لُقّب هو وحده من دون أقرانه الآخرين من شعراء النبي، بـ «شاعر الرسول».

وفي هذا الموقف إلى جانب نزعة التسامح والصفح، إقرار بأهمية الشعر وبالمسؤولية الجماهيرية التي يضطلع بها. كما أن الموقف نفسه يتضمن الإشارة إلى حجم التقدير الذي كان يحظى به الشاعر، والعرفان بالمكانة التي كان يحتلها. ولو لم يكن لحسان ذلك التأثير، الذي خدم النبي صلى الله عليه وسلم، وخدم دعوته، لما سمي - أصلاً - بشاعر الرسول، ولما نال عند عائشة هذه المنزلة التي جعلتها تقف في مركز المدافع عنه على الرغم من كل الذي حدث منه.

إن مجرد استقبال السيدة لحسان، بعد تورطه في قصة الإفك، إنما يعكس في بعض وجوهه أيضاً، الرغبة الواضحة في عدم صرف الناس عن الموروث الشعري الضخم الذي قاله هذا الشاعر في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي تمجيد الدعوة، وفي الرد على هجاء المشركين. فكأنها تريد أن يستمر التأثير، وأن يتواصل الفعل الذي كان يحققه الشعر في وجدانات الناس وعقولهم.

فموقف السيدة عائشة هو من شعر حسان، أكثر مما هو من حسان نفسه. ولذا فقد كانت، بمقتضى الروايات السابقة، تذكّر دائماً بالعبء الذي اضطلع به في الذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعن صحابته، وعن دعوته أي، بالتحديد، شعره الذي سخره للمنافحة والمكافحة.

وبعض الصحابة الذين كانوا حول أم المؤمنين، كانوا ينسون ذلك، أو يتغافلون عنه، وهي وحدها التي كانت تذكر به وتعيده إلى الأذهان في كل مناسبة.

ولا بأس أن نبيح لأنفسنا أن نقول إن صلة السيدة بشعر حسان هي أول شفعاء حسان لديها، وذلك لا يمكن أن يحدث إلا مستنداً إلى عناصر داخلية، سريعة التجاوب مع هذا الفن، ومع رؤاه وقيمه.

إن عائشة التي تستمع إلى الشعر في بيت النبوة: يتمثله النبي نفسه، أو يلقى من قبل شعرائه، أو وشعراء الوفود التي تؤمه، هي نفسها التي تستقبل الشعراء، وتستمع إلى أشعارهم. وكل ذلك إنما يعني أن علاقتها بالشعر كانت متصلة، وغير منقطعة، منذ بيت أبيها أبي بكر، وإلى أن توفيت رضي الله عنها. وهي في كل الأحوال، صلة مسؤولة ومدركة.

وتبدو بعض ملامح تلك المسؤولية، وذلك الإدراك، في عفاف الخنساء، وصحبة حسان، وقربه من الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا يفضي إلى إمكانية استقراء نوع الشعر الذي تميل إليه السيدة، فضلاً عن صنف الشعراء الذين تستقبلهم وتستمع إليهم.

هذه هي بعض سحنات موقع الشعر عند السيدة! وهذه هي بعض ملامح مفتاح علاقتها به.

فأبوها علمها كيف تتذوقه، وكيف تبني علاقتها به. وزوجها المصطفى، قولاً وتصرفاً وسلوكاً، طور تلك العلاقة ووجهها وهذبها.

أما الإسلام ومكانها فيه، فهو الذي دفعها إلى أن لا تقطع صلتها به، وأن ترى أن الخير هو في توظيفه لما هو في مصلحة المجتمع والدعوة الجديدة.

هكذا تروي الشعر

إن أقل مـا يمكن أن يقـال عن امـرأة يحظى الشعر عنـدهـا بـذلك الموقع المهم، وتلك العشرة المتصلــة ، هـو أنها ، حتماً، من مـرجعيــاتـه المعتبرة في العصر الذي عاشت فيه .

وما دمنا قد اتفقنا على أنـها ـ رضـي الله عنها ـ كانت تحتل مكانهـا المتقدم في مجتمعها ، قدراً ووجاهة وتأثيراً. وما دمنا قد اتفقنا أيضاً على أنها في طليعة النخبة الثقـافية والعلمية في محيطهـا ، بل في أمتها . وبما أن الشعر هـو عمود علوم العرب ، وهو أداتهم في الفصاحة ، ووسيلتهم إلى البلاغة ، فلا شك أن ما هو متـوخى من امرأة كالسيـدة عائشة ، وفي منزلتهـا ، هو أنها ستكون في طليعة المهتمين بشعر العرب ، وفي مقدمة الحادبين عليه .

إن الاهتمام بالشعر في زمن عائشة هو دليل الثقافة ، وهو دليل الوعي بقيم التراث ، وعطاءات التاريخ .

وإن ذلك الاهتمام هـو، في الــوقت ذاتـه ، عنـوان البـلاغــة ، وهـو سرّ الإحساس بها .

وأم المؤمنين كانت المثقفة، وكانت البليغة. إذن فإن الشعر عندها كان يأخذ مكانه الفسيح في العقل والوجدان. فهي تتابعه، وهي تحفظه، وهي ترويه وتتمثل به. وهي، في سياق هذه الآليات، لم تكن بدعاً في زمانها. فالشعر هو ثقافة العصر الشفوية، فمكانه هو صدور الرجال، ولا وسيلة للإبقاء عليه أفضل من هذه الوسيلة. ثم إن الناس يلجأون إليه، أو يتسامرون معه، أو يتحلقون حوله، يروونه ويتمثلون به، بحثاً عن عظة تاريخية، أو حكمة عقلية، أو رؤية لمستقبل ما، أو تصور لحياة ما أيضاً.

ومن مجمل ما سنورده هنا من روايات، تتعرض لإمكانات السيدة، أو قدراتها، في رواية الشعر، سنلاحظ مدى ما كانت تتمتع به ـ رضي الله عنها ـ من علاقة قوية تربطها بهذا الفن.

لقد أشرنا في بعض ما تقدم إلى أن السيدة قد حملت من بيت أبيها، مذ كانت صبية يافعة، الكثير من أخبار العرب وأنسابها ومفاخرها. ونضيف هنا أنه قد قيل عنها إنها كانت تروي القصيدة ستين بيتاً[1].

وفي الأدب المفرد للبخاري [2] عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها كانت تقول: «الشعر منه حسن ومنه قبيح، خذ بالحسن ودع القبيح، ولقد رويت من شعر كعب بن مالك أشعاراً منها القصيدة فيها أربعون بيتاً، ودون ذلك».

وفي العمدة [3] أن عائشة «كانت ـ رضي الله عنها ـ كثيرة الرواية للشعر. يقال إنها كانت تروي جميع شعر لبيد».

---

(١) طهماز، السيدة عائشة، ص ٢٢٢.

(٢) البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٢٣.

(٣) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٣٠

وفي العقد الفريد [1] أنها كانت تترحم على لبيد وتقول «إني لأروي ألف بيت له، وإنه أقل ما أروي لغيره».

وقال أبو الزناد: «ما رأيت أحداً أروى للشعر من عروة بن الزبير. فقيل له: ما أرواك للشعر! قال: وما روايتي من رواية عائشة له، ما كان ينزل بها شيء إلاّ أنشدت فيه شعراً» [2].

وقال المقداد بن الأسود: ما كنت أعلمُ أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بشعر ولا فريضة من عائشة رضي الله عنها» [3].

وما بين رواية البخاري السابقة، والروايات الأخرى التي مرّ ذكرها، مما أورد بعض مؤرخي الأدب، نلاحظ أن هناك اتفاقاً على الموقع البارز الذي تتسنمه أم المؤمنين في مجال رواية الشعر. فهي، حسب البخاري، تحفظ وتروي أشعاراً منها القصيدة فيها أربعون بيتاً. وهي، بمقتضى الروايات الأخرى في كتب الأدب، تروي «جميع» شعر لبيد، أو هي تروي له وحده ألف بيت، «وهذا أقل ما تروي لغيره». وإذا لزمنا اعتماد رواية البخاري، التي قد نكتفي منها بمجرد تأكيد رواية السيدة للشعر، فإنه لا يتناقض مع ذلك أن نتأمل الروايات الأخرى، وأن نقرأ ما بين سطورها، وأن نتفحص ما توحي به، بغض النظر عن مدى دقتها من حيث حرفية ما ورد فيها.

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد ج٥، ص ٢٧٥.

(2) ابن عبد البر، بهجة المجَالس وأنس المُجالس، ص ٣٧؛ وانظر المحب الطبري، السمط الثمين، ص ١١١.

(3) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧٤.

نحن متفقـــون على أن المنـاخ الثقــافـي والاجتمــاعي ـ بشكــل عـام ـ يفسح للشعر مجالاً رحباً عند أهل العصر، وذلـك ما لا يتوافر لأي جنس من الأجناس الأدبية الأخرى على قلتها .

ونحن متفقـــون أيضـاً على أن طبيعـــة تنشئـة السيـــدة، لا سيما في كنف والدها، تعطي الشعر عندها منزلة متقدمة .

ثم نحن متفقون أخيراً على أن مـوقع الشعر عنـد عائشة هـو موقع المتـابعة والاهتمام، وإدراك القيمة والأهمية والتأثير.

إذن، فإن عمـوم مظاهر علاقـة أم المؤمنيـن بالشعـر، تؤيد، جميعها، أن تكـون ـ رضي الله عنها ـ في مقدمة حفاظه ورواته .

إن بعض ما يـرد في أخبار عائشة من روايات لا تكتفـي بمجرد الإشارة إلى غزارة مـا تحفظ أو ما تـروي من الأشعار، بل إنها تـذهب إلى ما هـو أبعد من ذلك، وهـو تنصيب السيدة راويـة للشاعـر لبيـد، فهي حيناً تـروي «جميع» أشعاره، وهي حيناً آخر، تروي لـه ألف بيت . ولا يجب أن يؤخذ هذا الرقم على أنـه رقم صحيح أو دقيق، فـالمقصود هـو الكثـرة أو التدفق، والمقصـود أيضاً هو الإحاطة بشعر الشاعر.

والحق أننا لا نعـرف أن أحداً من الصحـابة قد وصـف بهذا الوصف حتى عنـد أهل الأدب ومـؤرخيه . ففيهـم، رضي الله عنهم، مـن شهد لهم بغـزارة المعرفة في الشعر وعلومـه : حفظاً ورواية وتقويماً، ولكن لم يقل عن أحد منهم قط، في حـدود علمنا، إنــه يحفظ «جميـع» ما أنتجـه شـــاعر بعينه، فهـو راويـة لـه .

لقد حدث هذا لعائشة فقط، وهذا مـا يجعل حالتها متميزة عمن سواها، لا سيما فيما يتعلق برواية الشعر.

إن عـائشـة، هكـذا، ربما كـانـت معـدودة من رواة الشعـر المعـروفين في عصرها.

إن هذا هو بعض مـا تفضي إليه رواية البخاري نفسهـا، وإن هذا هو، في الـوقت ذاته، مـا نخلص إليـه من مجمل الـروايات الأخـرى، فهي تشير إلى ذلك، تارة تصريحاً، وتارة أخرى تلميحاً.

إن مجرد استرجاع أسماء الشعراء الـذين مرّ ذكرهم فيما تقدم مـن الروايات سيعطي بعض المؤشرات ذات المعنى الخاص على نوعيـة الشعر الـذي كانت السيدة تحفظه وترويه. (وقد مرّ بنا ذكر نوعية الشعراء الذين كانت أم المؤمنين تجالسهم وتحتفي بهم).

فحتى الآن ورد في تلك الروايات اسم كعب بن مـالك، ولبيد بن ربيعة. والأول، هو أحـد شعراء الإسـلام الثلاثـة (إلى جانب حسـان وابن رواحة). والثـاني، هو الشـاعر الـذي عُـرف بالعفـة، وشريف القول، ثم الانشغـال بالقرآن عن الشعر بعد أن أسلم[1] دليلاً على ورعه وتقواه.

فكونها تحفظ الشعر وتـرويه، فهذا لا شك، أمرٌ لـه دلالته المثمرة، ولكن تلك الـدلالـة تتحـدد بشكل أوضـح، وتكتسب أبعـاداً أعمق وأبلغ، حين نعرف نوعية ما تحفظ وما تروي رضي الله عنها.

وفي كل الأحـوال فهي نـوعيـة لا يمكن لها أن تتنـاقض أبـداً مع المخـزون الوجـداني أو العقلي الذي يتغـذى ـ لـدى السيـدة ـ بـ «الشرعـي» في المقام

(١) انظر Encyclopedie de l'Islam (مقال: بـروكلمان). وانظر أيضاً البغدادي، خـزانة الأدب، ج٢، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٨، وابـن قتيبة الـدينوري، الشعـر والشعراء، والأصبهـاني، الأغاني، ج٢١، ص ص ٣٢ ـ ٣٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص ٥٤.

الأول. وتلك النوعية لا يمكن لها في الوقت ذاته أن تتعارض مع موقع أم المؤمنين من تاريخ الإسلام، أو تاريخ الرسالة.

وما دام الأمر كذلك، فإن الشعر، في النتيجة، ليس أكثر من أنه «كلام» وهو ليس عيباً في ذاته، ولكن العيب قد يأتي في حمولاته الأخلاقية، أو مضامينه الفكرية. وفي رواية البخاري السابقة نفسها إشارة مباشرة من السيدة عائشة إلى هذا المعنى، حينما قالت: «الشعر منه حسن ومنه قبيح خذ بالحسن ودع القبيح..»، ومعيار تمييز الحسن من القبيح ـ بالنسبة للسيدة ـ هو طبعاً الإسلام، وهو أيضا موقعها من تاريخه.

لعلنا نستطيع أن نتلمس المعنى نفسه، والنوعية العامة نفسها للشعر الذي يستأثر باهتمام السيدة، من خلال ما سنورد بعد قليل من روايات متعددة عن إنشادها الشعر، أو عن تمثلها به في بعض المواقف والمناسبات.

الشعر في حوارها
مع زوجها.. (الرسول)

التمثل بالشعـر تقليد اجتماعي وأدبي، عرف عند العرب منـذ القديم. إذ يستعان بالشعـر لتقديم الشاهد أو الـدليل، أو لشرح الفكرة وتأكيد المعنى. فالرؤية الشعرية تمدّ أجنحتها إلى ما هو أبعد من فضاءاتها الخاصة التي قيلت فيها، فهي تلقي بظـلالها على مختلف شؤون الحياة وصروفها، مُشكِّلـة بذلك مرجعية ذهنية وشعورية بالغة الأهمية.

وبما أن التمثل بالشعر يـأتي صدى لحالة، أو استجابة لموقف، فـإن نوعية الحالات أو المواقف التي تجد السيدة عائشة نفسها فيها، هي التي يحق لها أن تستدرج الـذاكرة إلى مـا يناسب الحالة، أو يتفق مـع الموقف، من الأشعار. وليس لنا أن نتصور حالات أو مواقف تشذ عن طبيعة تكوين السيدة النفسي أو الثقافي، بل إنها لقـريبة دائماً من مكانـة عائشة في مجتمعهـا، وإنها لمتسقة أبداً مع دورها البارز فيه، ولهذا فلن نكون مطلقاً أمام مفاجآت تخرج أو تبتعد

عن هذا الإطار. فالشعر الذي تمثلت بـه السيدة هو، طبقاً لما وصل إلينا من روايات، شعـر عفيف نظيف، ليس فيه مـا يخدش خلقاً، أو يسبب حـرجاً من أي نـوع. وهـو متفق مع طبيعـة اهتمامـات السيـدة وطبيعـة تشكلهـا الفكري.

إن لجوء السيدة عائشة إلى الشعر، لتدعيم حجتها، أو لتأكيد موقفها، أو لتوضيح رأيها، أو حتى لمجرد التعبير الأبلـغ عما يجيش في صدرها، أو يعتلج في خاطـرها، ما هـو في حقيقة الأمر إلا صـورة من صور الاعتداد بما يطـرحه الشعـر من رؤى أو تصـورات أو احتمالات. فـالشعر جـزء رئيس في ثقـافـة السيدة، وهو مـوجود في ذاكرتها، مقيم في وجدانها، حـاضر في كل ساعات إلهامها.

إن السيدة تلجأ إلى الشعر، تتمثل به، لأنها تعرف أنه جماع العقل العربي، في ذلك العصر. فهو التـاريخ، وهو الأيام، وهو الأنسـاب، وهو الحكمة، وهو تصورات الممكن، وهو تهيـؤات الآتـي.

إن ما عثرنا عليه من روايـات في هذا الشأن لا يمثل، في نظرنا، إلاّ القليل ممـا هو متـوقع أو ممكن، قيـاساً إلى مـا عـرفنـا عن أم المؤمنين من إمكانـاتها المشهودة في حفظ الشعـر، ونظراً إلى ما أدركنا من اعتـدادها بهذا الفن، ومن اهتمامها بـه.

فالمتصوَّر هو أن السيدة، مـا دامت على هذا القدر من القرب من الشعر، فهو لا بد أن يكون دائم التدفق على لسانها، إنشاداً واستشهاداً وتمثّلاً.

إن ما تناقله الرواة، مما يدخل في هذا الباب، هو ذلك الشعر الذي لجأت إليه عائشة في مواقف أو أحداث كانت، في قياس أولئك الرواة أنفسهم، لافتة أو جديرة بالتداول. أما ما هو غير ذلك فقد أهملوه، أو هم عدّوه من التلقائي والمعتاد وغير المثير.

ولقد كانت صلة عائشة الوثيقة بالإسلام هي التي، في الغالب، تحدد أهمية ما تقوله، وما يتناقله الرواة عنها. ولهذا فإن ما وصلنا من أخبار تمثلها بالشعر كان، في أكثره، ذا صلة بموقعها من الإسلام: زوجة «الرسول» حيناً، وابنة «الخليفة» حيناً آخر.

إن مما وصل إلينا من أخبار السيدة في هذا المجال، أنها كانت تتمثل بالشعر في حضرة الرسول ﷺ (زوجها) نفسه، وهو لا ينكر عليها ذلك.

فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصف نعله، وكنت أغزل، قالت: فنظرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعل جبينه يعرق، فجعل عرقه يتولد نوراً، فبهت، فقال: مالك بهت؟! فقلت: يا رسول الله نظرت إليك فجعل جبينك يعرق، وجعل عرقك يتولد نوراً، فلو رآك أبو كبير الهذلي لعلم أنك أحق بشعره. قال: وما يقول يا عائشة أبو كبير الهذلي؟ فقالت: يقول[1]:

(١) إن الرسول صلى الله عليه وسلم هنا هو الذي استنشدها الشعر، انظر حلية الأولياء للحافظ الأصبهاني، ج٢ ص ص ٤٥ - ٤٦.

ومبرأ من كـل غُبَّـــر حيضـــة وفســـاد مــرضعـــة وداء مغيل [1]
وإذا نظـــرت إلى أسرة وجهـــه بــرقت بـــروق العـــارض المتهلل

قالت: فوضع رسـول الله صلى الله عليه وسلم ما كان في يـده، وقام إلـيّ فقبل ما بين عيني وقـال: جزاك الله يا عائشـة خيراً، ما سررت مني كسروري منك» [2]. تقديـراً لإكبارها له، وإعجـاباً بظرفهـا وأدبها. ويدخل في ذلك حتماً تفاعله مع روايتها للشعر، لا سيما حينما يكون جميلاً، ونظيفاً، وملائماً، كبيتي أبي كبير الهذلي هذين.

لا شك أن أول ما يتبادر إلى الذهن، بعد الفراغ من قراءة هذه الرواية، أن حالـة كهذه ـ أي تدخـل الشعر في الحوار بين عائشة وزوجهـا صلى الله عليه وسلم ـ ليست مستبعدة التكرار، أو الحـدوث في مناسبات أخرى متعددة. فعائشة تحفظ الشعر، والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يكن ضد شيء من هـذا، فما الذي يمنع أن تتكـرر هـذه الحالة أكثـر من مـرة، بل كلما سنحت الفرصة أو تطلَّب الموقف اللجوء إلى الشعر؟

لقد نقلت إلينـا رواية أخـرى أن الرسـول ـ صلى الله عليه وسلـم ـ لم يكن ليقف عند حدود سماع ما تتمثل به عـائشة من أشعار للمرة الأولى، بل إنـه كان لا يتردد أبداً في الطلب إليها أن تعيد على مسامعه ما يثير اهتمامه.

---

(١) الغبَّـر بتشديد الباء: بقية الشيء، أي لم تحمل به بقيـة حيض ولا حملت بغيره حالة رضاعة فيفسد رضاعه.

(٢) الحافظ الأصبهاني، حلية الأولياء، ج٢، ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

فعن عائشة قالت: «دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أتمثل بهذين البيتين [لغريض اليهودي[1]]:

ارفع ضعيفك لا يحربك ضعفه ... يوماً فتدركه العواقب قد نما [2]

يجزيك أو يثني عليك فإن من ... أثنى عليك بما فعلت فقد جزى [3]

فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: ردّي عليّ قول اليهودي قاتله الله! لقد أتاني جبريل برسالة من ربي: أيما رجل صنع إلى أخيه صنيعة فلم يجد لها جزاء إلاَّ الثناء عليه والدعاء له فقد كافأه...» [4].

فلم يمنع عائشة من أن تتمثل بهذين البيتين أنهما ليهودي. لا، بل إن ذلك لم يمنع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ نفسه، من أن يطلب إليها إعادتها مرة أخرى على مسامعه، ما داما لا يناقضان الوحي، بل إنهما، على العكس، يأتيان، من باب الصدفة أو الحكمة العامة، متطابقين معه. فهو صلى الله عليه وسلم يعلّق على هذين البيتين، في رواية أخرى قائلا: «صدق يا عائشة، لا يشكر الله من لا يشكر الناس» [5].

ولا يخرج عن التمثل بشعر غير المسلمين، ممن لا يتناقض شعرهم مع القيم الثابتة في الإسلام، التمثل بشعر المخضرمين الذين قالوا جلَّ شعرهم في

---

(1) هو أيضاً، حسب ما أورده ابن عبد ربه، العقد الفريد (ج٥، ص ٢٧٥) زهير بن أبي جناب.

(2) حسب رواية ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧٥، الشطر الثاني هو هكذا: «يوماً فتدركه عواقب ما جنى».

(3) انظر رواية أخرى في: العقد الفريد لابن عبد ربه، ص ١١٩، «باب فضائل الشعر».

(4) الأصبهاني، الأغاني، ج٣، ص ١١٧.

(5) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧٥.

الجاهلية، كمثل الشاعر لبيد. ففضلاً عما ذكر عن السيدة عائشة من روايتها للكثير من أشعاره كما مر بنا، فهي تقول عنه: «رحم الله لبيداً حيث يقول:

ذهب الـذين يعـاش في أكنـافهم   وبقيت في خلْف كجلد الأجرب [1]

لا ينفعـون ولا يـرجى خيرُهُـم   ويعـاب قـائلهم وإن لم يَشْغَب [2]

ثم قالت: فكيف لو أدرك زماننا؟!» [3].

وهـذا الشعر، سـواء قيل في الإسـلام أو قبلـه، إنما يمس مشـاعر بشريـة عـامة، وأفكـاراً هي أقـرب إلى الحكمـة. وهو حتماً يجـيء متفقـاً مع بعض أحـاسيس السيدة، أو متـوائماً مع حـالة نفسيـة بذاتها. إنـه شـاهد مطـابق لموقف، لجأت إليه السيـدة للمساعدة في تجسيد ذلك الموقف، وتقـريبه أكثر فأكثر إلى وجدان المتلقي.

وإذا أردنا أن نستزيد حول مسألة تكـرار تدخل الشعر في حوار السيدة مع زوجها صلى الله عليه وسلم، فهناك ما روي عنهـا ـ رضـي الله عنها ـ من أنها قالت: «وكـان عامر بن فهيرة (أصيب، مـع من أصيب، بالوبـاء في المدينة أثناء هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إليها) يقول:

وقـد رأيتُ الموتَ قبل ذوقـه   إن الجبـانَ حَتْفـه مـن فـوقـه

كـالثـور يحمـي جِلْـدَه بِرَوْقـهِ

(١) الخلف ـ بسكون اللام ـ النسل الطالح، وبفتح اللام: النسل الصالح.

(٢) الشغب، بالتحريك: تهييج الشر.

(٣) البغـدادي، خزانـة الأدب، ج٣، ص ٢١٦، وانظـر الأغـاني، للأصبهـاني، ج١٧، ص ٢٣، والقرشي، جمهرة أشعار العرب، ص ٦٩ وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٥، ص ٢٧٥.

قالت عائشة: فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته (والحالة لا تنفي أن تكون قد أخبرته بكل شيء.. لا سيما الشعر) فقال: اللهم حبِّب إلينا المدينة كحبنا مكة وأشد، وصححها وبارك لنا في صاعها ومدها، وانقل حماها، فاجعلها بالجحفة» (١).

إن هذه الرواية كما يسوقها العقاد أيضاً (٢) توحي بأن السيدة عائشة قد نقلت أو روت للرسول صلى الله عليه وسلم كل شيء (حتى الشعر الذي قيل)، هذا إضافة إلى تفاصيل أخرى تتعلق بمسألة الشعر نفسه، فالرسول، حسب رواية العقاد، لم يستمع فقط إلى الشعر الذي قاله عامر بن فهيرة، ولكنه استمع إلى أشعار أخرى تمثل بها أو قالها أبو بكر وبلال، ولهذا فإنه يحسن أن نورد الرواية هنا كما هي:

«قالت السيدة عائشة: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهي أوبأ أرض الله، أصاب أصحابه منها بلاء وسقم، وصرف الله ذلك عن نبيه، وأصابت أبا بكر وبلالاً وعامر بن فهيرة. فاستأذنت رسول الله في عيادتهم، وذلك قبل أن يضرب علينا الحجاب، فأذن لي، فدخلت عليهم وهم في بيت واحد. فقلت: كيف تجدك يا أبت؟ فقال:

كل امرئٍ مصبح في أهلِه والموت أدنى من شراك نَعْلِه

فقلت والله ما يدري أبي ما يقول ثم دنوت من عامر، فقلت: كيف تجدك يا عامر؟ فقال:

---

(٢) الجحفة: كانت قرية كبيرة على طريق المدينة من مكة، وهي ميقات أهل مصر والشام. إن لم يمرّوا على المدينة (عن معجم البلدان)، وانظر هذه الرواية في العقد الفريد ج٥، ص ٢٨٢. وهي مذكورة بلفظ آخر في ابن هشام، السيرة، ج١، ص ٤١٤.

(١) العقاد، عائشة، ص ص ٥٦-٥٧.

لقـــد وجـــدت الموت قبل ذوقـــه إن الجبـــان حتْفـــه مـــن فـــوقـــه
كل امـــرئ مجاهـــد بطـــوقـــه كـــالثـــور يحمي أنفـــه بـــروقـــه

قلت : والله ما يـدري عامـر ما يقـول . وكان بلال إذا أقلعـت عنه الحمى يرفع عقيرته يقول :

ألا ليت شعـــري هل أبيتن ليلـــة بـــوادٍ وحـــولي إذخـــر وجليل[1]
وهل أرِدَنْ يـــومـــاً ميـــاه مجنـــة وهل يـدنـون لي شـــامـةٌ وطفيل[2]

قالت عائشة فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبرته فقلت : إنهم ليهذون وما يعقلون من شدة الحمى . فقـال : اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكـة أو أشد ، وصححهـا ، وبارك لنـا في صـاعها ومـدها ، وانقل حماهـا ، فاجعلها بالجحفة» .

وفي تلقائية تـدخُّل الشعر في هذه الروايـة ، مع أن الحدث نفسه أو الموقف لا يتطلب كل ذلك ، مـا يجعلنا نعـود إلى الإلحاح على الفرضيـة التي سقناهـا قبل قليل ، وهي أنـه ليس هنـاك مـا يمنع أن يتكـرر مثل هـذا الموقف ، بين الرسول وزوجه ، في مناسبـات متعددة ، بل لعل الاعتيادية في ذلك هي التي لم تجعل منـه حـدثـاً يستحـق أن يكـون مـوضع الاهتمام الأول عنـد الـرواة . فالتعريج عليه ، من هؤلاء ، إنما يأتي عندما يكون مقترناً بتوجيه أو تشريع ، أو عندمـا يدخـل ضمن أهداف الـرسالـة الكريمة . وبنـاء عليه فـإن الموضوع الرئيس أو المحوري في الـرواية السابقة ليس الأبيات التي قـالها عامر بن فهيرة أو غيره من الصحابة ، وليس روايـة عائشة لها ، بل إنه بـالأحرى ، دعاء النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة ، وابتهاله من أجلها .

---

(١) نباتان في وادي مكة أحدهما وهو الإذخر: طيب الرائحة والآخر الثمام .

(٢) جبلان بمكـة . وهذه الرواية في ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ٤١٤ .

الشعر في حوارها
مع أبيها .. (الخليفة)

ومثلما كـان يتدخل الشعـر في بعض حوار عـائشة مع زوجهـا ، كان هـذا يحدث ، دون أدنى شك ، مع أبيها ، فهذا أمر أحـرى بأبي بكر، وأقرب إليه ، من الـرســول صلى الله عليـه وسلم ، نظــراً لاهتمام الصـدّيق الخاص بتراث العرب : الأحسـاب والأنسـاب والأيـام . . وحتماً الأشعار، فهنـاك الارتبـاط الشديد الذي كان يجمع بين مجمل هذه العناصر في الثقافة القديمة .

ولقد ذكـرنا في مكـان سابق أن ولـع السيدة بـالشعر، وأن عـلاقتها بتراث العـرب ، إنما يعــود الفضل فيهما ، في مستـوى أول ، إلى بيت أبيهــا ، حيث نشأت وترعـرعت . ولقد عرف رضي الله عنه لـدى قومه بضلوعـه الشديد في مثل هـذه الأمـور، فهو العـالم بـالأنسـاب ، وهو العـارف ، بـالتـالي بالأيـام والأشعار. فمن الطبعي ، في هذه الحالة ، أن يتكـرر، وأن يكثر تدخل الشعر

في حوار عائشة مع أبيها، ومما نذكر هنا من أخبارها في هذا الصدد «أن عائشة قالت وأبوها يغمض [أي يموت]:

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ربيع اليتامى عصمة للأرامل[1]

قالت عائشة فنظر إلـيَّ وقال: ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم[2]، ثم أغمي عليه فقلت:

لعمرك ما يغني الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

فنظر إلـيَّ كالغضبان وقال: قولي **﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾** [ق، الآية ١٩] [3].

وفي رواية أن عائشة أنشدت أبا بكر في مرضه هذا البيت:

من لا يزال دمعه مقنعاً فإنه في مرة مدفوقُ

لكن أبا بكر يطلب إلى عائشة تلاوة الآية السابقة. وفي رواية للمزني أنها تمثلت على الأرجح بهذا البيت:

وكل ذي إبلٍ يوماً سيوردها وكل ذي سلبٍ لا بد مسلوب[4]

وقيل إنها، لما ثقل جلست عند رأسه وتمثلت:

---

(١) هذا البيت لأبي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم من قصيدة له يدافع بها عن الرسول صلى الله عليه وسلم انظر السيرة لابن هشام، ج١، ص ص ٢٩١ ـ ٢٩٩ (طبعة الحلبي)، وانظر أيضاً الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٦٦.

(٢) إلى هنا يرويه الإمام ابن حنبل في مسنده، ج١، ص ٢٧.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٤، ص ٢٦٤.

(٤) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٨٤.

وكـل ذي إبـل مـــــوروث وكـل ذي سلـب مسلـــــوب
وكـل ذي غيبـــة يـــؤوب وغـــائب الموت لا يـــؤوب

وقيل إن أبا بكر نفسه هو الذي تمثل بهذين البيتين، وإن آخر ما تكلم به: ﴿ . . . توفني مسلماً وألحقني بالصالحين ﴾ [يوسف، الآية ١٠١][1].

فهنا أيضـاً يأتي تدخُّل الشعر تلقائيـاً، وهو ليس مقصوداً لذاتـه، بل إنه يخدم غرضاً آخـر، أو يضيء فكرة أخرى. فالـذي أريد به من هـذه الرواية، هو تأكيد بعض صفات النبي صلى الله عليه وسلم، وهو أيضاً تأكيد حتمية الموت.

وحريٌّ بنا أن نلاحظ هنا لقـاء القرآن بالشعر، فالروايات نفسها تفضي إلى إدراك أنهما الحاضران أبداً في الذاكرة العربية القديمة.

فعـائشة تتمثل بـالشعر، لكن أبـا بكر يجد أن القـرآن أليق وأنسب، ليس فقط لأنـه الأبلغ والأمثل، ولكن أيضاً، لأنـه الأقـرب إلى ظروف الاحتضـار وحـالـة الموت. وهـذا الاستـدراك من أبي بكـر، على الـرغم من أنـه يفعلـه «كالغضبان» كما ورد في الرواية الأولى، فهـو لا يعني المؤاخذة للسيدة عائشة بقـدر ما يعني تـرجيح أبي بكـر للقرآن في حـالة محددة، يجد أنها، في نظـره، أدعى إلى استحضار الذكر الحكيم واستحثاثه. والمسألة هنا لا تتعدى التماعة البديهة، وبـريق اللحظـة، وتداعي الـذاكرة. فبينما كـان الشعر، في حـالتنا هذه، أسرع إلى استخـدام السيدة، كـان القرآن في المقابـل، أسبق إلى لسـان أبـي بكـــر.

(١) هيكل، محمد حسين، الصديق أبو بكر، ص ٣٢٩.

وهنا أيضاً نذكر مرة أخـرى أن مسألة تدخل الشعر في حوارات السيدة مع أبيها، أو مع زوجها، أو مع غيرهما، هي مسألة ممكنة الحدوث غالباً. وليس هنـاك مـا يدفع إلى إقصـائهـا أو استبعـادهـا. وإن عدم تكـرار ورودهـا في الروايـات، بالحجم الذي يتفق مع مـا عرف عن السيدة من تميـزها في حفظ الشعر، وروايته، إنما هـو مرتبط، في الأساس، بالسيـاق الذي يمكن للشعر أن يخدمه. وهو في الغالب سياق اجتماعي أو شرعي أو سياسي.

ولا يمكن أن نتصـور أن يكون اهتمـام الرواة ـ كما ألمحنا في مكـان سـابق ـ إلاّ بمـا هو ضمن هـذا الإطـار العـام. أما مـا عدا ذلك، فهـو لا يغري بالمتـابعة، بل لعله قـد أهمل، إما لاعتياديتـه، وإما لأن ما كـان يبحث عنه هؤلاء في سيرة السيدة هو شيء آخـر أوضح وأقوى من مجرد التمثل بالشعر أو روايته. فهي في ضمير المهتمين بها شيء آخـر غير راوية الشعر أو حافظته.

الشعر في السياسة
والأمور العامة

سبق أن قلنا بأنه كان للسيدة حضور مؤثر وفعال في أحداث عصرها، لا سيما السياسية منها، فهي كانت تقيم الدنيا، وهي كانت تقعدها، ككل الكبار ممن هم في حجمها وحجم تأثيرها.

ولا شك أن عائشة من خير من يدرك أهمية الشعر وتأثيره في محيط السياسة أو الأمور العامة عند العرب. بل لعل من أكثر ما تعلمته السيدة عند أبيها الشعر ذا السحنة الجادة أو الصارمة، مما له صلة بالأيام والأنساب والتاريخ. فنحسب أنه، لهذا السبب، الأكثر مسارعة إلى اختراق ذاكرتها، والأكثر تدفقاً على لسانها.

إن السيدة عائشة، في مثل هذه المواقف تضطر إلى أن تلجأ إلى أشعار لا تخلو من مذاق قبلي، فكأنها تحسّ بأن ذلك المذاق لم يفقد كلياً فاعليته، لا

سيما في الحروب التي لم تكن لها مسوغات شرعية واضحة. فالشعر هنا هو صاحب الكلمة الأولى، أو هو صاحب القول الفصل.

ومن الأمثلة على السياقات السياسية التي روي عن السيدة عائشة أنها استلهمت فيها ذاكرتها الشعرية: وقعة الجمل، إذ «قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ لمن عن يسارها: مَنْ القوم؟! قال صَبْرة بن شيمان: بنوك الأزد. قالت: يا آل غسان حافظوا اليوم جلادكم الذي كنا نسمع به. وتمثلت:

وجَالدَ من غسان أهلُ حِفاظِها وهنبٌ وأوسٌ جالدت وشبيب

وقالت لمن عن يمينها: من القوم؟! قالوا: بكر بن وائل، قالت: لكم يقول القائل:

وجاؤوا إلينا في الحديد كأنهم من العزة القعساء بكر بن وائل[1]

إنها هنا تلجأ إلى الشعر في أكثر المواقف مناسبة له في حضارة العرب وثقافتهم، وهي الحرب. فالحرب، عند هؤلاء، هي الأقدر، وهي الأمكن، في إذكاء نار الشعر، وفي استحثاثه، وفي تحفيز إلهامه [2].

ومثلما أن السيدة تلجأ إلى الشعر، لبعث همة المحاربين، واستثارة نخوتهم، وتذكيرهم ببطولاتهم، فهي تفعل شيئاً قريباً من هذا في مناسبة أخرى؛ إذ يكون الحديث هذه المرة موجهاً إلى بعض سراة القوم، وليس إلى

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص ٣١٩٥.

(٢) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ص ١٠٢، والشريف المرتضي، غرر الفوائد، ج١، ص ٢٦٩.

محاربين عاديين، أي إلى مؤثرين في الموقف السياسي بمجمله، وليس إلى مجرد مقاتلين ليس لهم أي تدخل فعلي في قرار الحرب. فقد روي «أن عائشة لقيت طلحة والزبير بعد عودتها من المدينة. فقالت: ما وراءكما؟! فقالا: وراءنا أنا تحملنا بقلّيّتنا هُراباً من المدينة من غوغاء وأعراب، وفارقنا قوماً حيارى، لا يعرفون حقاً، ولا ينكرون باطلاً، ولا يمنعون أنفسهم. قالت: فأتمروا أمراً ثم انهضوا إلى هذه الغوغاء. وتمثلت:

لو أنّ قومي طاوعتني سراتهم　　　لأنقذْتهُم من الحِبالِ أو الخَبْلِ[1]

لقد كان الشعر في حالة المحاربين في موقعة الجمل، مقصوداً لذاته؛ فهو يأتي في مقدمة الصورة، إذ المقصود هو استنفار هؤلاء المحاربين، ودفعهم إلى مزيد من التضحية، تأكيداً للشجاعة، وتدعيماً لصفة الإقدام. والسيدة عائشة كانت، من جهة أخرى، تحاول أن تعكس موقفها الشخصي الحاسم من المعركة، ومن مسؤولية نتائجها. أما الشعر في قصة طلحة والزبير، فهو يعود من جديد إلى خلفية الصورة. فهو ليس مقصوداً لذاته. إذ لم يكن من أهداف السيدة، الأكثر وضوحاً، توظيف ذلك الشعر للتأثير على طلحة والزبير، بقدر ما كان الهدف الواضح هو إضاءة فكرتها عن الموقف الذي يجب أن يتخذ، والتصرف الذي لا بد أن يُلجأ إليه.

وإنها لتتمثل بالشعر في مرات أخرى، لمجرد أن تعكس بعض ما يستقر في وجدانها تجاه التفاعل السياسي في محيطها. وما الشعر هنا إلاَّ للبوح والشجن. وهو في هذه الحالة أكثر التصاقاً بالانفعال والعاطفة الذاتية

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص ٣٠٩٩.

المجردة. فيروون أنه لما قدمت عائشة البصرة، ومعها الأمويون بعد بيعة علي، وبعد المناداة بطلب دمه، كان العام عاماً خصيباً فتمثلت:

دَعي بلاد جموع الظلم إذ صَلُحت   فيها المياه وسيري سير مذعور
تخيَّري النبت فارعي ثَمَّ ظاهرة   وبطن وادٍ من الضمار ممطور[1]

هذا وجه من وجوه العلاقة بالشعر، أي عندما يكون بوحاً وشجناً ومناجاة، أو عندما يجيء صيغة من صيغ التفاعل النفسي والوجداني، فيقصد لذاته.

ولعل من الأمور العامة، التي تستنجد فيها السيدة ذاكرتها الشعرية، ما يدخل في باب التحديات التي تمرّ بشخصيات مرموقة في عصرها. وهي شخصيات لها من التأثير على تطورات الأحداث ما يجعلها موضع عناية عائشة ومحط اهتمامها. ومن تلك الشخصيات أخوها عبد الرحمن والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فقد روي عنها أنها تمثلت بما قاله متمم بن نويرة في رثاء أخيه مالك، وذلك عندما وقفت على قبر أخيها عبد الرحمن[2] الذي مات بالحُبْشي (جبل من مكة على أميال)، فحمل ودفن بمكة:

وكنا كندماني جذيمة حقبة   من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكاً   لطول اجتماع[3] لم نبت ليلة معا[4]

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص ٣١٠٥.
(٢) القسطلاني، إرشاد الساري إلى صحيح البخاري، ج٣، ص ٣٦٠.
(٣) حسب القسطلاني، إرشاد الساري (ج٣، ص ٣٦٠) «افتراق» وليس اجتماعاً.
(٤) قارن: الأصبهاني، الأغاني، ج١٥، ص٣٠٩، وج١٧، ص٢٧٦. وانضر المبرد، الكامل، ج٣، ص ١٣٩١.

إن عبد الرحمن بن أبي بكـر، هو، من جانب، شخصية عـامة لها حجمها ووزنها في خضم تفاعل آليات المجتمع الجديد ومقوماته. كما أنه، من جانب آخر، أخو عائشة وحبيبها، فهي تحزن من أجله لهذين السببين.

لعلنا، من جهة أخـرى، نحس بأن هذا المستوى بالـذات من مستويات التمثل بالشعر هو الأكثر تخويلاً لقياس حميمية العلاقة ورسوخها بهذا الفن. فمن جهة، نلحظ درجة الإحساس بالشعر ذاتـه، ودرجة الوعي بإمكاناته. ومن جهة أخرى، نلمس في وضوح نقـاء الصلة بلغة الشعراء، فهي صلة لا تخدم أي غرض يتجاوز جغرافية وجدان المتمثل نفسه.

لـم يأخذ هذا الشعـر مكانه في الذاكرة نظراً لمخـزونه التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي، بل إنه احتل ذلك المكـان، في هدوء متناه، نظراً لحمـولته من الشعـور بالفقـد والإحسـاس العميق بفـداحة الفـراق.. فـراق عبد الـرحمن الأخ.. وعبد الرحمن أحد شهود العصر.

إن هـذا المستوى من العـلاقة هـو الأدق، وهو الأعمق حسـاسية، وهـو الأكثـر شفافيـة. فـالشعر، في هـذه الحالـة، محتفى بـه، لأنه شعـر. وليس لمبرراته القديمـة الأخرى أي أثر، فهو لا يقدم تاريخاً ولا حسبـاً ولا نسباً، إنه يقدم مستوى عجيباً متفوقاً من الحزن، وهذا في ذاته شعر صرف.

لقد روي عن السيدة عـائشة أنها قالت أيضاً: «لما كان آخـر حجة حجها عمر بـأمهات المؤمنين، إذ صدرنـا عن عرفـة، مررت بـالمحصب، فسمعت رجـلاً على راحلته يقـول: أين كان عمـر أمير المؤمنين؟ فسمعت رجلاً آخـر يقول: ههنا كان أمير المؤمنين، فأناخ راحلته، ثم رفع عقيرته، فقال:

عليك سـلام من إمـام، وبـاركت		يـــد الله في ذاك الأديم الممـــزق

فمن يسع أو يـركب جناحي نعـامة		ليـدرك مـا قَـدَّمْـتَ بـالأمس يُسْبق

قضيت أمـوراً ثم غـادرت بعـدهـا		بـــوائق في أكمامهـــا لم تُفتَّـق

فلم يتحرك ذلك الـراكب، ولم يدر من هو. فكنّا نتحـدث أنه من الجن. فقدم عمر من تلك الحجة، فطعن بالخنجر، فمات» [١].

ونعود فنقول: إن من طبيعة الأمور أن لا يكـون تدخُّل الشعر عند السيدة عائشة أو لجوؤها إليه، في مثل هذه المنـاسبات جميعاً، حدثاً نادراً، أو مبادرة شاذة. فـالأرجح، بمقتضى كل ما مـر بنا، أن هذا أمـر كان متعـدد التكرار بحسب الظرف والمناسبات، وبحسب ما تتدفق بـه الذاكرة المحتفية بالإبداع الشعري، والقريبة إلى التجاوب مع الدواعي إلى ذلك.

«ما كان ينزل بها شيء إلاَّ أنشدت فيه شعراً» [٢].

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٤٤.

(٢) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس، ص ٣٧.

مفتاح علاقتها بالشعر

إن علاقة السيدة عائشة بالشعر، على النحو السابق، لتبدو في واقع الأمر، علاقة سهلة وواضحة، إذ يحكمها ما يحكم علاقة المتذوقين جميعاً، احتفاء ومراجعة وذكراً. لكن المحور الذي تدور حوله فلسفة علاقة السيدة بالشعر، هو هذا القول: «إن الشعر بمنزلة الكلام، حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام» (١). وهو حديث شريف بمقتضى رواية البخاري في

---

(١) البخاري، الأدب المفرد، ص ٢٢٣، انظر الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج١، ص ٣٢١ والهيثمي، مجمع الفوائد، ج٧، ص ١٢٢، رواه الطبراني. وقال إسناده حسن، وانظر أيضاً الجماعيلي، أحاديث الشعر، ص ٥٥، وانظر كذلك القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١١، ص ٢٧١ وفي لفظ آخر، حسب هذا الأخير: «هو (أي الشعر) كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح». وهذا اللفظ نفسه في الهيثمي، مجمع الفوائد، ج٧، ص ١٢٢. ويقول وثقه دحيم وجماعة، وضعفه ابن حصين وغيره وبقية رجاله رجال الصحيح. وفي ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٢٧، عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه». وقال عليه الصلاة والسلام «إنما الشعر كلام، ضمن الكلام خبيث وطيب».

الأدب المفرد [١]. وهو من أقوال السيدة عائشة نفسها طبقاً لابن رشيق [٢]. وهو خلاصة رأي الإمام الشافعي في الشعر حسب ابن العربي [٣]. حيث يعلق هذا قائلا: «يعني أن الشعر ليس يكره لذاته، وإنما يكره لمتضمناته، وكان عند العرب عظيم الموقع».

وفحوى هذا التعليق أن هناك شعراً لا بأس ولا حرج في حفظه أو روايته أو ترديده. وأن هناك ما هو على خلاف ذلك، أي ما هو قبيح، فهو على الأقل لا يليق بمسلم، فما بالك بالسيدة عائشة أم المؤمنين. والنماذج الشعرية التي مرت بنا، مروية عنها ـ رضي الله عنها ـ هي مما ليس بالقبيح، بل هي بالأحرى من الحسن.

ومهما كان الغموض الذي يعتري هذين المصطلحين: «القبيح والحسن»، من حيث المقياس النقدي الصريح، ودرجة الدقة فيه، إلا أنه من البدهي أن يكون المعول عليه، بالدرجة الأولى، هو المقياس الأخلاقي لا سيما من منظور الإسلام نفسه. فالشعر القبيح، كلما كان مخالفاً لقيم الدين الجديد ولمبادئه ولتعاليمه. وهو حسن، كلما كان مطابقاً لتلك التعاليم متوائماً مع تلك القيم والمبادئ. أو على الأقل كلما كان داخلاً في قاعدة: «الأصل في الأشياء

---

(١) محقق «الأدب المفرد» يقول في الهامش: ليس في شيء من الكتب الستة.

(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص ٢٧، وانظر أيضاً الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧١. والسيوطي، المزهر، ج٢، ص ٣٠٩. أما القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص ٨٦٤، فينسبه أحياناً إلى ابن سيرين.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، ج٣، ص ١٤٢٧. انظر أيضاً القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٣، ص ١٥١ وهذا الأخير في ج١١، ص ٢٧١ يعلق قائلا: «وأصحاب الشافعي يأثرون هذا الكلام عن الشافعي، وأنه لم يتكلم به غيره، وكأنهم لم يقفوا على الأحاديث في ذلك».

الإبـاحــة». فليس من الضروري، على هـذا، أن يكـون وعظيـاً أو محرضـاً أخلاقيـاً.

إن النماذج التي مـرت بنا مما روته السيـدة من شعـر، تدل على طبيعـة أو نوعية الأشعـار التي تشغل ذاكـرتها. فـإذا أضفنـا إلى ذلك الشعـراء أنفسهم الذيـن احتفت بهـم وبأشعـارهـم، رأينا كـم كـانت ـ رضـي الله عنهـا ـ متمثلـة لتلك الفلسفة التي تتمحور حولها علاقتها بالشعر: فهي تتعامل مع هذا الفن كمتذوقــة وراوية. فالشعر، عنـدها كما هو عند غيرهـا، «كلام»، لكنه كلام لا يشبه الكلام! هو بالأحـرى «كلام» نبيل: شكلاً وتركيباً وصوراً وأخيلـة. والشعـر في الـوقت نفسـه، عنـدهـا وعنـد من هـو مثلهـا، معنى ومضمـون ومحتوى، فـلا يجب أن يكون مخالفـاً للقيم المقدسـة، ولا يجب أن يكون منتهكاً للأخلاق الجديدة أو المألوفة. الشعر، من هذه الناحية، يحكمه ما يحكم أنـواع الكلام جميعاً، فهـو كالنثـر، بحيث يحظر في هذا مـا يحظر في ذاك.

ونظن أن هـذا المفتاح لعـلاقة السيـدة عائشـة بالشعـر، هو في النتيجـة، مفتاح موقف الإسـلام نفسه من الشعر. إذ إن هذا الدين يـرفض كل ما كان متحـديـاً للقيم والمبادئ. ولعلـه قـد اضطلع، فيما اضطلع بـه من مهمات، بتهذيب حياة العرب بكاملها، ولا بد أن يكون من ضمن ذلك الشعر ذاتـه.

ويروي القرطبي [1]عن أبي عمر ابن عبد البر قـال: «ولا ينكر الحسن من الشعــر أحـدٌ مـن أهل العلم، ولا من أولي النهي، وليس أحــد من كبــار

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٣، ص ١٤٧.

الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة، إلاَّ وقد قال الشعر، أو تمثل به، أو سمعه فرضيه. ما كان حكمة أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا، ولا لمسلم أذى، فإذا كان كذلك؛ فهو والمنثور من القول سواء لا يحل سماعه ولا قوله».

تصور.. وصعوبات

لم يحظ الجانب المتعلق بالأدب عند السيدة عائشة بما يستحق من متابعة وبحث.

ففي القديم: نحسب أن كثيراً من الأخبار المتصلة بهذا الجانب قد أُغفلت، أو أنها تعرضت للإهمال.

وفي الحديث: ليس في علمنا أن أحداً قد أفرد لهذا الموضوع اهتماماً خاصاً يعبر عن نفسه في شكل بحث متكامل أو دراسة مستوفية.

وقد يكون من أبرز الصعوبات التي وقفت في وجه مشروع ثقافي كهذا:

أ) قلة الروايات أو الأخبار المتعلقة بهذا الموضوع.

ب) ما قد يعتري تلك الروايات أو الأخبار أحياناً من ضعف في المضامين أو الدلالات التاريخية أو الفكرية الحاسمة.

جـ) كونها ـ أي تلك الروايات ـ ترد في المصادر أحياناً ضمن سياق غير

منصف، أي في شكل أحداث ثانوية في حياة السيدة، بحيث يتقدم عليها الكثير من المكونات الأخرى لشخصية السيدة.

د) كونها ـ على قلتها ـ تأتي متفرقة، مبثوثة، في شكل نتف بسيطة في كتب الحديث، ومصادر التاريخ والأدب. فذكرها لا يأتي، غالباً لذاته، أو لاهتمام خاص بهذا الجانب تحديداً عند السيدة، بل إنه يرد عموماً حينما تدعو مناسبة أخرى إليه.

هـ) إن تلقائية تدخل الشعر في بعض المواقف، وتكرار ذلك واعتياديته أحياناً، قد لا تكون بالنسبة للرواة، من متابعي حياة السيدة، مما يستحق أن يكون موضع الاهتمام الأول. فالتعريج عليه إنما يأتي ـ كما ذكرنا في موقع سابق ـ عندما يكون مقترناً بتوجيه ديني أو تشريع.

يحدث هذا على الرغم من أن الرواة والمؤرخين وأصحاب السنن يتفقون جميعاً على أن السيدة كانت متذوقة للشعر، مهتمة به. لا، بل إنها كانت من أبرز حفاظه ورواته والمتمثلين به.

وللوهلة الأولى، وأمام الإلحاح الشديد على ما للسيدة من باع طويل في هذا المجال، وتجاه الشهادات المتعددة التي تؤكد تقدمها فيه على كثيرين غيرها، تتملك المرء الدهشة والاستغراب الشديدان، حيث لا نجد من النصوص أو الأخبار عموماً ما يتكافأ، حجماً ومعنى، مع التصور الواسع الذي يخلقه ذلك الإلحاح، وتهيئه تلك الشهادات.

وحين نحاول تحليل هذه الحالة، طامعين في إعادتها إلى أبرز أسبابها، نرى ـ بدءاً ـ أن من المتفق عليه، عند أهل الحديث والمؤرخين

وأصحاب الأدب، أن علم السيدة بالشعر واهتمامها به، لا يقلان كثيراً عما هما عليه بالنسبة إلى العلوم والمعارف الأخرى. وليس هناك من شيء يدلّ على أن أمراً كهذا يتناقض مع واقع السيدة عائشة، زوجة للرسول صلى الله عليه وسلم، أو محدثة وفقيهة، أو واعظة ومعلمة، أو خلاف ذلك. ولكن الظاهر هو أن الجوانب الأخرى في حياة أم المؤمنين، كانت هي الأكثر استئثاراً بعناية المعنيين من الرواة والمؤرخين القدماء، مما أفضى إلى إهمال كثير لجانب الأدب، مما أثقل على هذه الناحية من حياة السيدة. فطبيعة موقع السيدة من الخريطة الاجتماعية والسياسية تجعلها، بالأحرى، موضوعاً للمهتمين بالمسألة الدينية وتاريخ المرحلة، أكثر مما هي الحال بالنسبة للمعنيين بالمسألة الثقافية عموماً أو الأدبية الصرفة خصوصاً.

وهي، على أي حال، في الوضع الأول، أشد تأثيراً، وأقوى حضوراً، وأمضى فاعلية. وهي أيضاً، في مجمل القول، محسوبة على «الشرعي» أكثر بكثير مما هي محسوبة على «الأدبي». وقد يزيد من حدة هذه الحالة تفوق ثقل «الشرعي» (أو العلم في المفهوم الإسلامي القديم) على كل ما سواه من المعارف الأخرى.

بل إن العصر نفسه قد شهد، على الرغم من كل شيء، ملامح مواجهة ما تحكم بعض علاقة الوحي بالشعر خصوصاً، على الرغم من بعض ظواهر القربى المباحة بين الاثنين (اللغة وشرط البلاغة).

بل إن الشعراء (الشعر بمعنى ما) قد عانوا، إضافة إلى ما سبق، من مآخذ أخلاقية تخصيصاً (اتباع الهوى)، انعكست دون شك عليهم، وعلى

فنونهم بوجه العموم. وهذه أمور ربما أسهمت في إضعاف الحماس للتكريس على هذا الجانب لدى السيدة عـائشة، كما هي الحال لدى الكثيرين ممن هم في مثل وضعها، أو منزلتها من الإسلام.

خاتمة الكتاب

تاريخٌ معنيٌّ بالـ «ما نزل»

لم يتخلّ العرب عن ثقافتهم التقليدية، بعد مجيء الإسلام، وما كان أمر كهذا مطلوباً منهم أصلاً. بل لعل العكس هو الصحيح، فمما عزز ثقة هؤلاء في تراثهم نزول «كلام الله» بلغتهم، في أرقى أداءاتها.

وقد يكون من أوجه الحكمة في نزول «كلام الله» بلغة العرب أنه سبحانه أراد أن يخاطبهم بما هو أقرب إلى قلوبهم ووجداناتهم. وهو أراد أيضاً أن تكون «معجزة» نبيه في ما هم الأقدر عليه، والأقوى فيه. فهكذا جاءت فرصة «المواجهة» أو هو الوجه الآخر لفكرة «التآخي» في بعض مستوياتها، كما أوضحنا في «تمهيد» هذا الكتاب.

لقد استطاع عرب صدر الإسلام أن يتعايشوا مع فكرة التآخي بهذين الوجهين: الوجه الاحتفالي، والوجه المتجهم المتحدي. وقد لاحظنا، بناء عليه، أنه كان يوجد من يقبل على الثقافة الموروثة التقليدية بلا تردّد أو

وجل، بينما يـوجد، في الـوقت ذاتـه، من كـان يتحرج مـن ذلك، ترجيحـاً للثقـافـة الجديدة، أو دفعـاً لأي فـرصـة قـد تتضمن إمكـانيـة المقارنـة بلـه المفاضلة.

ولعل ممـا أسهم في تصعيـد حـدة التجهـم، أن التحـدي لــم يأت فقط استجابة لشروط «المعجزة» وظروفها، ومنهـا: تأكيد الوحي، وإثبات النبوة، بل لقـد جاء ذلك التحـدي أيضاً جـواباً على اتهامـات صريحة، كان هـدفها القرآن، والرسالة نفسها، كما مـرّ بنا.

إن فكرة التآخي، ضمـن هذه الأبعاد المتداخلة المتقـاطعة، هي التي على ضوئها يمكن تحديد شروط «المنجز» الثقافي في عصر الإسلام الأول، بل تبيين ملامحه، ومن ثم الوعي به وتنميته.

إن من شأن فكرة الإعجـاز البلاغي في الـوحي أن تشجع على الإقبال على أي تجربـة تدخل في هـذا السياق، وهـذا هـو شيء مما حـدث لعائشـة وابن عباس، فقـد أحبا الشعـر، وحفظاه، ورروياه، فهـو رأس البلاغـة، وهو في ذؤابة الفصاحة، عند العرب.

وإن من شأن تحدي الشعر، بل تحويله أحياناً إلى «تهمة» يجب دفعها، أن يحرض، كل ذلك، على النفـور ممـا قـد يشغل عن «ذكـر الله». والشعـر، بمقتضى جانب من النظرة الجديدة إليه، هو مما يشغل عن ذكر الله.

إن المشترك المبـاح بين الـ «مـا مضى» والـ «مـا نزل» هـو الذي أبـاح لابن عبـاس ـ مثـلاً ــ أن يلجأ إلى الشعـر في تأويل الغريـب. وإن إنكار الشعـر

ونفيه، هما اللذان شجعا خصوم ابن عباس على أن ينكروا عليه ذلك، وأن يتهموه بـ «الجرأة» على الله، وعلى كلامه.

في هذه البيئة المحتدمة، كان يقف جنباً إلى جنب الموروث التقليدي مع الجديد المقدس. فبينهما ما هو مشترك مباح، وبينهما ما هو متعارض ومتناقض. ولقد كان هذا المستوى هو أصعب مستويات فكرة التآخي، وأكثرها تركيباً وتعقيداً. ولقد كان من بين الجيل الذي عاش هذه التجربة ابن عباس وعائشة، اللذان اقتربا من الشعر وأخذا به، وكان من بين الجيل نفسه مَن هم مثل عبد الله بن عمر وغيره من «الورعين» الذين تحفظوا عليه لا سيما في بعض استخداماته. والذي يبدو واضحاً وجليّاً هو أن الجديد المقدس كان هو المتسيد، وهو الأكثر مثولاً في وجدان الناس، فيهون أمامه الموروث التقليدي. ولهذا كان ما يثير الرواة، ويبعث شهوتهم واهتمامهم، ما هو من صميم ثقافة الجديد المقدس، أو ما يخدم تلك الثقافة ذاتها من الموروث التقليدي. وإلاّ فكيف يمكن أن نفهم ضعف التنوع في الروايات المتعلقة بالموروث التقليدي في حالتي ابن عباس وعائشة؟

إننا قد نفهم ذلك على أن الكثير من نشاطهما في هذا المجال كان، في رأي الرواة، مما يدخل في باب التلقائي أو الاعتيادي فلا يلفت نظرهم. وقد نفهمه أيضاً، من جهة أكثر وضوحاً، على مبدأ الإقرار بفكرة أن التعويل إنما كان على «الشرعي» فالاهتمام منصب عليه، فهو الجديد، وهو المقدس، وهو الذي لا يتقدم عليه أي شيء آخر سواه.

إن مستوى التنوع في الروايات، لهذين السببين أو لأحدهما، لا يتكافأ مع ما هو ثابت عن عائشة وابن عباس من رسوخ في ساحة الموروث التقليدي

(الأولى راوية للبيد مثلاً، والثاني قوة مذهلة في حفظ الشعر وروايته)، فتلك الروايات تغفل ـ مثلاً ـ الكثير جدّاً مما كان يحدث في مجالس ابن عباس، من تداول للشعر، وهي تقتصر غالباً عند عائشة، على ما هو مرتبط من الشعر بسيرة زوجها أو أبيها على سبيل المثال.

إن عناية الرواة، المهتمين بـ «الشرعي» بما يدور في مجالس ابن عباس، في سياق الثقافة الجديدة، هي التي أوصلت إلينا تراثه المرموق في الحديث والتفسير، وهي التي مكنتنا من علوم عائشة الثرة في الفقه والفتيا، وكذلك الحديث الذي تفردت في بعض خصائصه عن غيرها. وهذا ما لم يتيسر بالمقدار نفسه، بالنسبة إلى العلوم والمعارف الأخرى في حالتي ابن عباس وعائشة. وليس لذلك سوى دلالة رئيسة واحدة، وهي أن العصر كان معنياً ـ أكثر من أي شيء آخر ـ بـ «الشرعي» أو الـ «ما نزل». ومن الطبعي أن ذلك كان يسير على حساب القديم أو الـ «ما مضى».

نعم.. فإن تسيد الجديد المقدس، واشتغال العرب به، أديا ـ دون أدنى شك ـ إلى إهمال الكثير مما يدور حول التقليدي، من شعر أو خلافه.

إن فكرة التآخي، كما أصلتها تجربة القرآن الكريم نفسه، هي التي جعلت من هذه الفكرة فكرة متصلة وغير منقطعة، فالإعجاز ما يفتأ قائماً وسيظل باقياً ومستمراً وراسخاً.

إن تجربة القرآن الكريم هي التي دفعت، مع مرور الزمن، إلى جعل لغة العرب، في النتيجة، لغة متديّنة. ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الثقافة العربية كلها. فهي ثقافة قرآنية، ولا يمكن لها أن تكون على غير ذلك.

الفهـــارس العامة

فهرس الآيات

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
التوبة،	١١٤	﴿. . . إن إبراهيم لأواه حليم. . .﴾	٧٥
هود،	٧٥	﴿إن إبراهيم لحليم أواه منيب. . .﴾	٧٥
الزخرف،	٣	﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيا. . .﴾	٨١، ١٢٥
الفرقان،	٦٥	﴿. . . إن عذابها كان غراما﴾	١٩٤
القصص،	٥٦	﴿إنك لا تهدي من أحببت. . .﴾	٢٥٩
النحل،	٤٧	﴿أو يأخذهم على تخوف. . .﴾	٥٩، ٨٤، ٢١٥
البقرة،	٢٦٦	﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة. . .﴾	١٣١

الباء

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
الأنعام،	٤٢	﴿. . . بالبأساء والضراء. . .﴾	١٩٧
هود،	٦٩	﴿. . . بعجل حنيذ﴾	١٩٥
الشعراء،	١٩٥	﴿بلسان عربي مبين﴾	٨١، ١٠٣
الرحمـن،	٤٤	﴿. . . بينها وبين حميم ءان. . .﴾	١٩٢

التاء

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
يوسف،	١٠١	﴿. . . توفني مسلما وألحقني بالصالحين﴾	٣٢٣

الجيم

السورة	الآية	المستشهد به	الصفحة
الجن	٣	﴿. . . جد ربنا. . .﴾	١٩٦

السورة	الآية	المستشهد بـه	الصفحة
النور،	١١	﴿. . . والـذي تـولى كبره منهم لـه عذاب عظيم﴾	٢٩٩
الشعراء،	٢٢٤	﴿والشعراء يتبعهم الغاوون﴾	١٢٤، ١٤٣، ٠٣
العاديات،	١	﴿والعاديات ضبحا﴾	٨٣
الفجر،	١، ٢	﴿والفجر * وليال عشر. . .﴾	٨٣
آل عمران،	١٣	﴿. . . والله يـؤيـد بنصره مـن يشاء. . .﴾	١٩٠
النجم،	٦١	﴿وأنتـم سامدون﴾	١٩٨
طـه،	١١٩	﴿وأنك لا تظمـأ فيها ولا تضحى﴾	١٩٣
فصلت،	٩	﴿. . . وتجعلون له أندادا. . .﴾	١٩٦
ق،	١٩	﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾	٣٢٢
سبـأ،	١٣	﴿. . . وجفان كالجواب. . .﴾	١٨٨
القيامة،	٢٤	﴿وجوه يومئذ باسرة﴾	١٩٤
مريم،	١٣	﴿وحنـانـا من لـدنـا وزكـاة وكـان تقيا. . .﴾	٧٥
الواقعة،	٢٢	﴿وحور عين﴾	١٩٥
عبس،	٣١	﴿وفاكهة وأبا﴾	١٢٢
البقرة،	١١٦	﴿وقالوا اتخذ الله ولدا. . .﴾	١٣٠

فهــرس الحديث الشريف

الألف

الحـــاء

الدال

الـراء

السيـن

الصاد

الضاد

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النون

فهرس الأشعار

الهمزة

القافية	عجز البيت	الشاعر	الصفحة
الجزاء	. . . وعنـــد الله في ذاك الجزاء	حسان	٣٠٢
سواء	. . . ويمـدحـه وينصره سـواء	حسان	٣٠٢
الفداء	. . . فشركما لخيركما الفـــــداء	حسان	٣٠٢
الوفاء	. . . رسـول الله شيمته الـوفـاء	حسان	٣٠٢
وقاء	. . . لعـرض محمد منكم وقـاء	حسان	٣٠١، ٣٠٢

الباء

القافية	عجز البيت	الشاعر	الصفحة
الأجرب	. . . وبقيت في خلف كجلد الأجرب	لبيد	٣١٨
الإياب	. . . أولي فقـد هان لك الإيـاب	ابن عباس	١٧٣
تخضبي	. . . أن يأخذوك تكحلي وتخضبي	عنترة	١٨٨
شبيب	. . . وهنب وأوس جالدت وشبيب	ــــ	٣٢٦
فاذهبي	. . . إن كنت سائلة غبوقًا فاذهبي	عنترة	١٠٥

الذال

الراء

الـزاي

السين

الشين

الضاد

الطاء

الظاء

العيـن

الفاء

القاف

اللام

الميم

النون

الياء

فهرس الأماكن والأمم والقبائل

الألف

الباء

التاء

الجيم

الحاء

الدال

الراء

الزاي

الشين

الطاء

العين

الغين

الفاء

القاف

الكاف

الميم

النون

الهـاء

اليـاء

فهرس الأعلام

الألف

الباء

التاء

الجيم

الحاء

الخاء

الدال

الذال

الراء

الزاي

السين

الشين

الصـاد

الطاء

العيـن

الغين

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النـون

الهـاء

الواو

اليـاء

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، أبو الحسن عز الدين.

- **أسد الغابة**، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد. القاهرة: دار الشعب، د. ت.
- **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر ١٩٦٥م.

ابن الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر.

- **الوقف والابتداء**، تحقيق محيي الدين رمضان. دمشق، ١٣٩١هـ.

ابن جني، أبو الفتح عثمان.

- **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.
- **المحتسب في تبيين شواذ القراءات**، ط٢. استنبول: دار سركيس ١٩٨٦م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن.

ـ **صفة الصفوة**، ط١، تحقيق إبراهيم رمضان وسعيد اللحام. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني شهاب الدين، أبو الفضل.

ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ط١. القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ.

ـ **تقريب التهذيب**، ط٣، تحقيق محمد عوامة. حلب: دار الرشيد ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

ـ **تهذيب التهذيب**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي د.ت.

ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله ابن باز. الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد د.ت.

ابن حنبل، أحمد.

ـ **المسند**، تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.

ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر البرمكي، أبو العباس.

ـ **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. وطبعة القاهرة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٩٤٨م.

ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن.

- **العمـدة**، ط٤، تحقيق محمـد محيي الـدين عبد الحميـد. بيروت: دار الجيل ١٩٧٢م.

ابن سعد، محمد.

- **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، د.ت.

ابن سلام، محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي، أبو عبد الله.

- **طبقات فحـول الشعراء**، تحقيق محمود محمـد شاكـر. القاهـرة: مطبعة المدني ١٩٧٤م. وطبعة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ابن عبـد البر، يوسف بن عبـد الله بن محمد النمـرسي القرطبي المالكي، أبـو عمر.

- **بهجـة المجالس وأنس المجـالس**، ط٢، تحقيـق محمد مـرسي الخولـي. بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٢م.

- **الاستيعـاب في أسماء الأصحاب**، في هامش الإصـابة في تمييز الصحـابة لابن حجر، ط١، القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، أبو عمر.

- **العقـد الفريـد**، تحقيـق أحمـد أمين وأحمـد الـزين وإبراهيـم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله.

- **أحكام القرآن**، تحقيق البغدادي. القاهرة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م. وطبعة

القاهرة: دار الفكر ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م. تحقيق علي محمد البجاوي.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي.

- **تاريخ دمشق الكبير**. بيروت: دار المسيرة ١٩٧٩م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين.

- **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب**، تحقيق أحمد صقر. القاهرة ١٩٧٧م.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد.

- **الشعر والشعراء**، تحقيق د. مفيد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨١م. وطبعة بيروت ١٩٦٤م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء عماد الدين.

- **البداية والنهاية**، ط٤. بيروت: مكتبة المعارف ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

- **عمدة التفسير**. القاهرة: دار المعارف ١٩٥٦ - ١٩٥٨م.

ابن منظور، محمد بن كلام بن منظور الأفريقي الأنصاري الخزرجي، أبو الفضل جمال الدين.

- **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف د. ت.

ابن هشام، عبد الملك، أبو محمد.

- **السيرة**. القاهرة: طبعة الحلبي ١٩٣٦م.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الغرناطي الأندلسي الجياني.

- **التفسير الكبير** (يسمى بالبحر المحيط). القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٢٨هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير.
- **السنن**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.
أبو عبيدة، معمر بن المثنى.
- **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين. القاهرة: الخانجي ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.
الأخطل، أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت.
- **الديوان**، تحقيق فخر الدين قباوة، ط٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة ١٩٧٩م.
الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد القرشي، أبو الفرج.
- **الأغاني**، تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتب، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م. وطبعة دار الشعب ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
الأعشى، ميمون بن قيس.
- **الديوان**، تحقيق محمد حسين. مكتبة الآداب. د. ت.
الأفغاني، سعيد.
- **الإسلام والمرأة**، ط٣. د. م.: دار الفكر ١٩٧٠م.
- **عائشة والسياسة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧م.
الألباني، محمد ناصر الدين.
- **سلسلة الأحاديث الصحيحة**. الرياض: مكتبة المعارف ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، ط٢. الرياض: مكتبة المعارف ١٤٠٨هـ.

أمين، أحمد.

- **فجر الإسلام**، ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٦٩م.

أوس بن حجر.

- **الديوان**، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت: دار صادر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.

الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر.

- **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف ١٩٦٣م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.

- **الأدب المفرد**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة ١٣٧٥هـ.

- **الجامع الصحيح**، ج٣ - ٤، تحقيق م. لودولف كرهل لي - بريل ١٨٦٢ - ١٩٠٨م.

(Les Traditions Islamianes, Publications de l'Ecole des Langues Orientales á Paris).

البغدادي، عبد القادر بن عمر.

- **خزانة الأدب**، القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤٨هـ.

بكار، عبد الكريم محمد الحسن.

- **ابن عباس مؤسس علوم العربية**. جدة: مكتبة الوادي للتوزيع ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

البيضاوي، عبد الله بن عمر ناصر الدين.
- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. القاهرة ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
بيفان، أنثوني أشلي.
- **كتاب النقائض**: نقائض جرير والفرزدق. بيدن ١٩٠٨ - ١٩١٢م.
الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة السلمي، أبو عيسى.
- **السنن**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية د. ت.
الجاحظ، عمر بن بحر، أبو عثمان.
- **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، د. ت. وطبعة دار الفكر ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.
- **الحيوان**، شرح عبد السلام هارون. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦هـ.
الجرجاني، عبد القاهر.
- **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي - القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- **الرسالة الشافية**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. القاهرة ١٩٦٨م.
جرير، ابن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر.
- **الديوان**، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي. بيروت: دار مكتبة الحياة د. ت.

الجماعيلي، عبد الغني عبد الواحد بن علي.

- **أحاديث الشعر**، تحقيق محمد جمال صوفان. دمشق ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

الحافظ الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، أبو نعيم.

- **حلية الأولياء**، ط٥. القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الحاكم، النيسابوري أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمرويه.

- **المستدرك على الصحيحين**. دكن: حيدر آباد ١٣٤٠ ـ ١٣٤٢هـ.

حسان بن ثابت.

- **الديوان**. القاهرة ١٣٤٧هـ.

الحطيئة، أبو مليكة جرول بن أوس بن مالك.

- **الديوان**. بيروت ١٩٥٣م. وطبعة القاهرة: الخانجي ١٩٨٧م (برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق نعمان أمين طه، ط١).

الحلواني، محمد خير.

- **المفصل في تاريخ النحو**، ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ.

الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، أبو سليمان.

- **بيان إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف ومحمد زغلول سلام. القاهرة ١٩٦٨م.

الخطيب البغدادي.

- **تاريخ بغداد**. بيروت، د. ت.

الخن، مصطفى.

- **عبد الله بن عباس**. دمشق: دار القلم ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

درويش، محمد طاهر.

- **حسان بن ثابت**. القاهرة د. ت.

الدمشقي، محمد منير.

- **المعجم المفهرس لآيات القرآن**. بيروت: دار القلم، د. ت.

الذهبي، شمس الدين محمد، أبو عبد الله.

- **تذكرة الحفاظ**. د. ن.: دار الفكر العربي د. ت.

- **سير أعلام النبلاء**، تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة: دار المعارف ١٩٥٦م.

الرازي، محمد فخر الدين.

- **مفاتيح الغيب**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. القاهرة ١٩٦٨م. وطبعة القاهرة ١٨٧٨م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله.

- **الإجابة**، ط١، تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت: المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- **البرهان**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م.

الزركلي، خير الدين.

- **الأعلام**، ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠م.

الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر.

- **الكشاف**، تحقيق مصطفى حسين أحمد. القاهرة: مطبعة الاستقامة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

الزهير، محمود غناوي.

- **نقائض جرير والفرزدق**. القاهرة ١٩٥٣م.

زيدان، جورجي.

- **تاريخ آداب اللغة العربية**، مراجعة د. شوقي ضيف. القاهرة: دار الهلال ١٩٥٧م.

السامرائي، إبراهيم.

- **سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس**. بغداد: مطبعة المعارف ١٩٦٨م.

سلام، محمد زغلول.

- **أثر القرآن في تطور النقد العربي**، ط٣. القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨م.

سلقيني، عبد الله محمد.

- **حَبر الأمة عبد الله بن عباس ومدرسته في التفسير بمكة المكرمة**. القاهرة: دار السلام ١٩٨٦م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.

- **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص. بيروت: دار إحياء العلوم ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة ١٩٥٩م.

- **المزهر**، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية د. ت.

الشاطبي، القاسم بن خلف بن أحمد، أبو محمد.

- **الموافقات في أصول الأحكام**. القاهرة: المطبعة السلفية ١٣٤١هـ.

الشايب، أحمد.

- **تاريخ النقائض في الشعر العربي**، ط٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م.

الشريف المرتضى، علي بن الطاهر.

- **غرر الفوائد ودرر القلائد**. القاهرة ١٩٥٤م.

الشويعر، محمد بن سعد.

- **عبد الله بن رواحة**. الرياض: دار الرفاعي ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك.

- **نكت الهميان في نكت العميان**. القاهرة، أسعد طرابزوني ١٩٨٤م. وطبعة المطبعة الجمالية. القاهرة ١٣٢٩هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، أبو القاسم.

ـ **المعجم الأوسط**، تحقيق محمود الطحان، ط١. الرياض: مكتبة المعارف ١٩٨٥م.

ـ **المعجم الكبير**، تحقيق عبد المجيد الشافعي. وزارة المعارف العراقية ١٩٨٠م.

الطبرسي، الفضل بن الحسن بن الفضل أمين الدين، أبو علي.

ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: مكتبة الحياة ١٩٦١م.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر.

ـ **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق م. آي. دوجوج. ليدن ١٩٦٤م. وطبعة القاهرة: دار المعارف ١٩٥٨ـ ١٩٦٠م.

ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**. القاهرة ١٣٠٢ ـ ١٣٢١هـ/ ١٨٨٤ ـ ١٩٠٣م.

طرفة بن العبد.

ـ **الديوان**، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

طهماز، عبد الحميد محمود.

ـ **السيدة عائشة**، ط٢. دمشق: دار القلم ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

الظاهري، أبو تراب.

ـ **شواهد القرآن**. جدة: النادي الأدبي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

عبد الباقي، محمد فؤاد.

- **معجم غريب القرآن**، ط٢. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م. وطبعة جدة، ١٤٠٤هـ. وطبعة بيروت: دار المعرفة د. ت.

- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ط٢. القاهرة: مطابع الشعب د. ت.

- **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩م.

العقاد، عباس.

- **عائشة**. بيروت: المكتبة العصرية د. ت.

الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة التميمي، أبو فراس.

- **الديوان**، ط١، شرح علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن عيسى بن محمد بن سليمان.

- **ذيل الأمالي**. القاهرة: دار الفكر د. ت.

القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب.

- **جمهرة أشعار العرب**. بيروت ١٩٦٣م.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله.

- **الجامع لأحكام القرآن**. القاهرة: دار الشعب ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك شهاب الدين، أبو العباس.

ـ **إرشاد الساري إلى صحيح البخاري**. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢٣ ـ ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٥ ـ ١٩١٠م.

الكاندهلوي، محمد يوسف بن محمد إلياس.

ـ **حياة الصحابة**، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دولة. دمشق: دار القلم ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، أبو العباس.

ـ **الكامل**، ط١، تحقيق محمد أحمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. وطبعة القاهرة، تحقيق أحمد محمد شاكر ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

مجمع اللغة العربية (القاهرة).

ـ **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، تصدير الدكتور إبراهيم مدكور. القاهرة: ١٩٨١م.

مجموعة من المؤلفين.

ـ **دائرة المعارف الإسلامية** (النسخة العربية)، إعداد إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس وأمين الخولي. القاهرة: دار الشعب.

(النسخة الفرنسية: Encyclopedie de L'Islam).

المحب الطبري، محب الدين أحمد بن أحمد بن عبد الله .
- **السمط الثمين**. القاهرة: دار الحديث، د.ت. وطبعة ١٩٨٩م، تحقيق محمد علي قطب .
المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمر بن موسى .
- **الموشح**، تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: دار النهضة ١٩٦٥م .
مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبو الحسين .
- **الصحيح**، شرح النووي. القاهرة: ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م .
النابغة الذبياني
- **الديوان**، تحقيق شكري فيصل. بيروت: دار صادر ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .
الهيثمي، نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .
هيكل، محمد حسين .
- **الصديق أبو بكر**، ط ٩ . القاهرة: دار المعارف د.ت .

محتويات الكتاب

الصفحة

الفصل الثاني

في علاقة ابن عباس بالشعر

الموضـــوع	الصفحـة

الفصل الثالث

«التآخي» في حالة السيدة عائشة

الموضـــوع	الصفحـة